FUSTEL DE COULANGES

CETATEA ANTICĂ

IN ROMANEŞTE
DE
A. G. ALEXIANU

CU O PREFAŢĂ
DE
C. HAMANGIU
CONSILIER LA INALTA CURTE DE CASAŢIE ŞI JUSTIŢIE

BUCUREŞTI
EDITURA LIBRĂRIEI
SOCEC & Co., S. A.
1929

CETATEA ANTICĂ

Din lucrările D-lui Prof. G. Alexianu

Instituţia jurătorilor în vechiul nostru drept, Bucureşti, 1924.

Charles Gide, Viaţa şi opera sa, Bucureşti, 1925.

Codul contribuţiilor directe, în colaborare cu D-l Vespasian Erbiceanu, Consilier la Casaţie, şi St. Mihaescu, Magistrat, Bucureşti, 1926.

Dreptul Constituţional, în Biblioteca Universitara de Drept, 1926.

Statutul funcţionarilor publici, Cultura Naţională 1926.

Răspunderea puterei publice, 1926.

Codul Invaţamântului, conţinând legea înv. primar, secundar (1928) şi superior, adnotate cu expuneri de motive, desbateri parlamentare şi întreaga interpretare data de Curtea de Casaţie şi de Curţile de Apel, în colaborare cu D-nii *Paul Negulescu,* profesor universitar, *I. Dumitrescu* şi *T. Dragoş,* avocaţi ai Ministerului de Instrucţie, Bucureşti. 1929.

Traduceri:

Ch. Gide, Economia politica, 2 vol. Bucureşti 1924 şi 1925.

Charles Gide şi Ch. Rist, Istoria doctrinelor economice, 1926.

Charles Gide, Principii de Economie poltică, în Biblioteca Universitară de Drept, 1928.

PREFAŢA

— CÂTEVA LĂMURIRI —

Dacă a existat vreo operă care să provoace un atât de superior interes ştiinţific, un atât de curat entuziasm şi atât de multe discuţiuni, lupte de idei şi controverse, în cursul secolului al XIX-lea, apoi această operă este, de sigur, celebra lucrare a lui Fustel de Coulanges. **„La Cité Antique“.** *De aceea a avut o bună inspiraţiune traducătorul ei în româneşte,— e prima traducere ce se face marei opere, în limba română, — mai ales că transpunerea ei în limba noastră este făcută într'o bună şi frumoasă limbă românească.*

Eram student universitar când am citit pentru prima oară această măiastră carte, şi impresia lăsată a fost de neuitat. Era o întrecere printre tinerimea universitară de pe vremuri, de a se pătrunde de marele idei şi adevăruri istorico-juridice cuprinse în marea operă.

In adevăr, **„Cetatea Antică“**, *celebra lucrare a lui Fustel de Coulanges, este una din acele creaţiuni intelectuale rari, care a trăit o viaţă proprie, cunoscând epoci de mărire şi celebritate, urmate de îndoială şi controverse. Am fi voit să arătăm aici istoricul acestei cărţi precum şi atitudinea actuală a criticei moderne faţă de ideile conţinute în ea. Ar fi fost prea lung însă; de aceia ne vom mărgini să schiţăm în câteva rânduri numai această atitudine a criticei.*

Prima ediţie a **Cetăţei antice** *a apărut la 1864. Fustel de Coulanges erà pe atunci profesor de istorie antică la Universitatea din Strasbourg. Câţiva ani mai în urmă, à fost numit profesor la Sorbona şi membru al Institutului Franţei.*

Acest fapt arată cu prisosinţă şi în mod eloquent succesul strălucit pe care l'a avut această lucrare încă dela început. In darea de seamă pe care R. Dareste, celebrul istoric al Dreptului, o publicà în **Revue historique de Droit,** *1865, (t. XI), p. 96—100, opera lui Fustel de Coulanges erà înfăţişată ca o „carte excelentă şi conştiincioasă", menită să reabiliteze şi să înalţe studiile de istorie juridico-religioasă, discreditate prin unele încercări prea îndrăzneţe şi deci riscate din punct de vedere al adevărului istoric.*

Nu mult în urmă însă au început din diferite părţi să apară critici şi obiecţiuni. Ele aveau trei izvoare: 1) Credinţa în existenţa unui comunism primitiv la toate popoarele indo-europene. 2) Progresele cercetărilor asupra mentalităţii primitivilor şi a credinţelor lor religioase. 3) Progresele istoriei dreptului, mulţumită mai cu seamă lucrărilor lui Ihering.

Teza fundamentală a lui Fustel de Coulanges erà bazată pe ideea religioasă a cultului strămoşilor şi a focului familial; pe această bază religioasă erà fondată, după credinţa istoricului francez, nu numai întregul drept de familie al vechilor Greci şi Romani, dar şi dreptul de proprietate, în special proprietatea funciară. Intr'adevăr, mormântul strămoşilor şi vatra familiei, în care ardeà focul sacru, erau elementele care legau pe om de pământ. In jurul acestor divinităţi ale familiei şi subt protecţiunea lor se formà o zonă pe care familia o stăpâneà ca pe un bun propriu.

In special Ihering a fost foarte sever în critica şi combaterea părerilor şi concepţiunilor lui Fustel de Coulanges. In lucrarea sa **„Les Indo-européens avant l'Histoire"**, *p. 67, el contestă veracitatea unora din susţinerile şi argumentele lui Fustel de Coulanges. Evident, este o oarecare exagerare în aprecierea celebrului ro-*

manist, mai ales că şi lucrarea sa „Les Indo-européens avant l'Histoire“, publicată după moartea sa, nu este lipsită de erori.

În **„Indo-europenii înainte de Istorie“** [1]), *scrisă sub influenţa progreselor gramaticii comparate, celebrul romanist arată lipsa de siguranţă a originii atribuite de Fustel de Coulanges proprietăţii funciare. Cultul strămoşilor nu se confundă cu acel al focului familial şi dacă mormântul, care este locul propriu al cultului strămoşilor, nu poate fi mutat dintr'un loc într'altul, nu tot aşà este cu altarul pe care arde focul sacru. Acesta poate fi mutat din loc în loc şi numai aşa se explică migraţiunile popoarelor indo-europene. Fustel de Coulanges credeà de asemenea că pentru transferarea proprietăţii funciare trebuià un act religios, fiindcă ea însă-şi aveà o natură religioasă. După istoricul francez mancipaţiunea ar fi fost în consecinţă un act religios, iar* **libripens**-*ul, adică purtătorul de balanţă care prezidà la acest act, ar fi fost un preot. Ambele afirmaţiuni au fost combătute. De altă parte, mancipaţiunea serveà nu numai pentru vânzările imobiliare, ci erà aplicabilă şi la unele animale domestice. Unde mai apare aici caracterul religios al operaţiunii susţinut de Fustel de Coulanges?*

Istoricul şi juristul francez mai susţinuse că dreptul succesoral erà determinat de regulile religioase relative la transmisiunea cultului strămoşilor **(sacra privata).** *Ihering dovedeşte contrariul: anume că transmisiunea sacrelor private erà determinată de regulile devoluţiunii succesorale* [2]).

Dar nu numai în materia dreptului privat afirmaţiunile lui Fustel de Coulanges au fost combătute. El însuşi

---

[1]) Cf. *Les Indo-européens avant l'histoire* (traduction Meulenaere) p. 59-67.

[2]) Ihering, *loc. cit.;* cf. C. Stoicescu, *Curs de drept roman*, p. 386, M. C. Nicolau, *Sine sacris hereditas*, în *Orpheus*, 1927, p. 58 şi urm. Dealtfel, principalele date din aceste rânduri sunt datorite D-lui Matei G. Nicolau un tânăr şi savant romanist care studiază încă în Franţa.

a recunoscut mai târziu că unele din părerile exprimate în celebra sa lucrare, sunt contestabile și controversate. Dreptul public antic, după părerea istoricului francez, este un rezultat al religiunii de Stat, ea însăși bazată pe cultul strămoșilor. Dar în realitate nu există nici un raport intre cultul oficial al Statului antic și cultul strămoșilor.

Fustel de Coulanges a avut de susținut polemici vehemente până la moartea sa care a avut loc în 1890. Așà, după cercetările lui D'Arbois de Jubainville, celebrul specialist al studiilor celtice, Celții primitivi nu ar fi cunoscut proprietatea funciară înainte de cucerirea Galiei de către Cezar, ci ar fi practicat un comunism agrar întocmai ca și Germanii. Fustel de Coulanges a criticat această teză, care erà cu totul protivnică opiniei sale asupra originii proprietății funciare. D'Arbois de Jubainville a răspuns la această critică în monumentala sa lucrare «**Les Origines de la propriété foncière en France**“ *și desigur că polemica ar fi continuat, dacă moartea prematură a lui Fustel de Coulanges nu i ar fi pus capăt.*

Astăzi se observă o mișcare favorabilă tezei lui Fustel de Coulanges atât de mult criticată la sfârșitul veacului trecut. O lucrare recentă a d-lui C. W. Westrup, „**La succession primitive devant l'histoire**“, *Paris 1928, are de obiect dovedirea fundamentului religios al succesiunii în dreptul primitiv. Este vechea idee a lui Fustel de Coulanges.*

Academia franceză în ultimul timp a pus la concurs o disertațiune având ca subiect: „**L'éloge de Fustel de Coulanges**“.

Cu toate că „**Cetatea antică**“ *a dat naștere la atâtea lupte și la atâtea controverse, totuși* **ea este atât de bogată în observațiuni, idei și sugestiuni de tot felul, încât poate fi socotită cu drept cuvânt ca una din lucrările cele mai indispensabile pentru cunoașterea antichității clasice și a evoluțiunii omenirii.** *De aceia cetirea ei este de un mare folos cultural nu numai juriștilor și istoricilor, dar și tuturor acelor ce voesc a se instrui.*

C. HAMANGIU

CONSILIER LA ÎNALTA CURTE DE CASAȚIE

CETATEA ANTICĂ

INTRODUCERE

Despre nevoia de a studia cele mai vechi credinţe ale strămoşilor pentru a le cunoaşte instituţiile.

Ne propunem să arătăm aici după cari principii şi reguli s'au guvernat societatea greacă şi romană. Intrunim în acelaş studiu pe Romani şi pe Greci, pentrucă aceste două popoare, cari erau două ramuri ale unei aceleiaşi rasse, şi cari vorbeau două idiome ieşite dintr'o aceiaş limbă, au avut un fond de instituţii comune şi au trecut printr'o serie de revoluţii asemănătoare.

Ne vom ocupa mai ales să facem să apară diferenţele radicale şi esenţiale, cari deosibesc complectamente aceste popoare vechi de societăţile moderne. Sistemul nostru de educaţie, care ne face să trăim din copilărie în mijlocul Grecilor şi Romanilor, ne deprinde să-i comparăm mereu cu noi, să judecăm istoria lor după a noastră şi să explicăm revoluţiile noastre prin ale lor. Ceiace am dobîndit dela dânşii şi ceiace ne-au lăsat moştenire, ne fac să credem că ne semănau; ne este oarecum greu să-i socotim ca popoare străine; aproape totdeauna ne vedem pe noi în ei. De aici au decurs multe greşeli. Ne putem înşela asupra acestor popoare vechi când le considerăm prin prizma părerilor şi faptelor timpului nostru.

Ori, greşelile, în această materie, sunt periculoase. Ideia ce ne-am făcut-o despre Grecia și Roma a turburat adesea generațiile noastre. Din cauză că au fost înțelese rău instituțiile cetății antice, s'a închipuit putința de a le face să trăiască la noi. S-a făcut iluzie despre libertatea la cei vechi, fapt care a pus în primejdie libertatea la moderni. Ultimii noştri optzeci de ani au arătat limpede că una din marile dificultăți cari se opun progresului societății moderne este deprinderea pe care am luat-o de a avea totdeauna înaintea ochilor antichitatea greacă şi romană.

Pentru a cunoaşte adevărul asupra acestor popoare vechi, este înțelept să le studiem fără a ne gândi la noi, ca şi cum ne-ar fi străine, cu aceiaş dezinteresare şi libertate de cuget, ca şi cum am studia India veche sau Arabia.

Astfel studiate, Grecia şi Roma ni se prezintă cu un caracter absolut inimitabil. Nimic din timpurile moderne nu le seamănă. Nimic în viitor nu le va putea semăna. Vom încerca să arătăm regulile de care erau guvernate aceste societăți şi vom constata lesne că aceleaşi reguli nu mai pot guverna omenirea.

Cum se explică aceasta? Dece condițiile guvernării oamenilor nu mai sunt aceleaşi? Marile schimbări cari apar din timp în timp în constituirea societăților nu pot fi nici efectul întâmplării, nici al forței singure. Cauza care le produce trebuie să fie puternică şi această cauză trebuie să stea în om. Dacă legile asociației umane nu mai sunt aceleaşi ca în antichitate, e din cauză că trebuie să fie ceva schimbat în om. Inadevăr, avem o parte din ființa noastră care se modifică din secol în secol; e inteligența noastră. Ea este mereu în mişcare, aproape mereu în progres, şi din cauza ei instituțiile şi legile noastre sunt supuse schimbării. Omul nu mai gândeşte azi ceiace gândea acum douăzeci şi cinci de secole şi de aceia nu se mai guvernează cum se guverna.

Istoria Greciei şi a Romei e o mărturie şi un exemplu de strânsa relație ce există totdeauna între ideile inteligenții umane şi starea socială a unui popor. Priviți insti-

tuţiile celor vechi, fără a vă gândi la credinţele lor; — le veţi găsi obscure, bizare, inexplicabile. De ce patricieni şi plebei, patroni şi clienţi, eupatrizi şi teţi şi de unde vin diferenţele înăscute şi neşterse pe care le găsim între aceste clase? Ce înseamnă acele instituţii lacedomoniene cari ne par aşa de contrare naturii? Cum să explicăm acele ciudăţenii injuste ale vechiului drept privat: la Corint, la Teba, vânzarea pământului prohibită; la Atena, la Roma, neegalitate la succesiune între frate şi soră? Ce înţelegeau jurisconsulţii prin *agnation*, prin *gens?* De ce aceste revoluţii în drept şi aceste revoluţii în politică? Ce era acest patriotism ciudat care făcea să dispară uneori toate sentimentele naturale? Ce se înţelegea prin acea libertate de care se vorbea mereu? Cum se face că instituţii cari se depărtează aşa de mult de tot ceiace cunoaştem azi, au putut să se stabilească şi să dăinuiască multă vreme? Care-i principiul superior care le-a creiat autoritate în spiritul oamenilor?

Dar în faţa acestor instituţii şi legi, puneţi credinţele; faptele vor deveni îndată mai clare şi explicaţia lor va veni dela sine. Dacă, urcând la primele epoci ale acestei rasse, adică la timpul când îşi întemeiază instituţiile, *observi* ideia pe care şi-o făcea despre fiinţa umană, despre viaţă, despre moarte, despre a doua existenţă, despre principiul divin, observi un raport intim între aceste păreri şi regulile vechi ale dreptului privat, între riturile cari derivară din aceste credinţe şi instituţiile politice.

Comparaţia credinţelor şi a legilor arată că o religie primitivă a constituit familia greacă şi romană, a stabilit căsătoria şi autoritatea părintească, a fixat rangurile rudeniei, a consacrat dreptul de proprietate şi de moştenire. Tot această religie, după ce-a lărgit şi răspândit familia, a format o asociaţie mai mare, cetatea, şi-a stăpânit-o ca şi pe familie. Dela dânsa decurg toate instituţiile ca şi întreg dreptul privat al celor vechi. Dela dânsa cetatea îşi are principiile, regulile, obiceiurile, magistraturile. Dar, cu timpul, aceste vechi cre-

dinţe s'au modificat ori s'au şters; dreptul privat şi instituţiile politice s'au modificat odată cu ele. Atunci s'a deslănţuit seria revoluţiilor, şi transformările sociale au urmat în chip regulat transformărilor inteligenţii.

Trebuie să studiem înainte de toate credinţele acestor popoare. Cele mai vechi sunt acele cari ne interesează mai mult. Căci instituţiile şi credinţele pe cari le aflăm în epocile de glorie ale Greciei şi Romei nu sunt altceva decât desvoltarea instituţiilor şi credinţelor anterioare; trebuie căutat rădăcinele mult mai departe, în trecut. Populaţiile grece şi italice sunt infinit mai vechi decât Romulus şi Homer. Intr'o epocă mai veche, într'o antichitate fără dată, s'au format credinţele şi s'au pregătit, s'au stabilit instituţiile.

Dar ce nădejdie avem că vom ajunge la cunoştinţa acestui trecut îndepărtat? Cine ne va spune ceiace gândeau oamenii, cu zece sau unsprezece secole înainte de era noastră? Putem noi regăsi ceiace-i aşa de greu de prins şi aşa de fugitiv, credinţe şi păreri? Ştim ce gândeau Arii din Orient, acum treizeci şi cinci de secoli; o ştim din imnurile Vedas care, desigur, sunt foarte vechi, şi din legile lui Manu, cari sunt mai puţin vechi, dar unde se pot deosebi pasagii dintr'o epocă extrem de îndepărtată. Dar unde sunt imnurile vechilor Eleni? Aveau, ca şi Italicii, cântece vechi, vechi cărţi sfinte; dar din toate acestea nu ne-a ajuns nimic. Ce amintire ne poate rămâne dela aceste generaţii cari nu ne-au lăsat un singur text scris?

Din fericire, trecutul nu moare niciodată complect, pentru om. Omul poate foarte bine să-l uite, dar îl păstrează totdeauna întrânsul. Căci, astfel cum este el însuşi în fiecare epocă, e şi produsul şi rezumatul tuturor epocilor anterioare. Dacă coboară în sufletul său, poate să regăsească şi să deosibească aceste diferite epoci, după ceia ce fiecare din ele a lăsat întrânsul.

Să observăm pe Grecii din timpul lui Pericles, pe Romanii din timpul lui Cicero; poartă întrânşii semnele autentice şi urmele sigure ale celor mai îndepărtaţi secoli. Contemporanul lui Cicero (vorbesc mai ales de

omul din popor) are imaginaţia plină de legende; aceste legende îi vin dintr'un timp foarte vechi şi ne aduc mărturia chipului de a gândi al acelui timp. Contemporanul lui Cicero se serveşte de o limbă cu radicali infinit de vechi; această limbă, exprimând gândurile epocilor vechi, s'a modelat după dânsele, şi ne-a păstrat pecetea lor, pe care ne-o transmite din secol în secol. Inţelesul intim al unui radical poate uneori să desvălue o veche părere sau un vechi obiceiu; dar cuvintele au rămas, martori neclintiţi ai unor credinţe cari au dispărut. Contemporanul lui Cicero practică rituri în sacrificii, în înmormântări, în ceremonia căsătoriei; aceste rituri sunt mai vechi decât dânsul şi o probează faptul că nu mai răspund credinţelor pe care le are. Dar dacă privim deaproape riturile pe care le respectă sau formulele pe care le recită, vom găsi imaginea a ceeace credeau oamenii cu douăzeci şi cinci de secoli înaintea lui.

CARTEA ÎNTÂIA

CREDINȚE ANTICE

CAPITOLUL INTÂIU.

Credințe despre suflet şi moarte.

Până'n ultimele timpuri ale istoriei Greciei şi Romei vedem persistând în popor un amestec de gânduri şi de obiceiuri cari datau, desigur, dintr'o epocă foarte îndepărtată şi din cari putem afla ce păreri şi-a făcut omul despre propria sa natură, despre sufletul său, despre misterul morții.

Oricât de departe am cerceta istoria rassei indo-europene, din ramurile căreia fac parte şi popoarele greceşti şi italice, nu vom afla că această rassă a gândit cândva că totul se sfârşeşte pentru om odată cu această scurtă viață. Cele mai vechi generații, cu mult mai înainte de epoca filosofilor, au crezut într'o a doua existență, care urmează acesteia. Au privit moartea nu ca o distrugere a ființei, ci ca o simplă schimbare de viață.

Unde şi ce fel se petrecea însă această a doua existență? Credeau ei oare că spiritul nemuritor, odată ieşit dintr'un corp, va merge să însuflețească un altul? Nu; credința în metempsicoză nu s'a putut înrădăcina niciodată în spiritul populației greco-italice; deaseme-

nea, ea nu este nici cea mai veche părere a Arilor din Orient, deoarece imnurile din Veda sunt contrare ei. Era oare credința că spiritul ar sbura către cer, către regiunea de lumină? Nu, nici aceasta; gândul că sufletele ar intra într'o locuință cerească datează dintr'o epocă relativ recentă în Occident; găzduirea cerească era privită ca recompensa câtorva oameni mari și binefăcători ai omenirei. După cele mai vechi credințe ale Italicilor și Grecilor, sufletul nu mergea să-și petreacă a doua existență într'o lume străină acesteia; rămânea foarte aproape de oameni și continua să trăiască sub pământ[1].

S'a crezut foarte multă vreme chiar că în această a doua existență, sufletul rămânea asociat corpului. Născut cu dânsul, moartea nu-l desparte; se închide cu dânsul în mormânt.

Oricât de vechi ar fi aceste credințe, ne-au rămas mărturii autentice. Aceste mărturii sunt riturile înmormântării, care au supraviețuit multă vreme credințelor primitive, dar care, desigur, s'au născut odată cu dânsele și pot să ne facă să le înțelegem.

Riturile înmormântării arată clar că atunci când se înmormântează un corp, se crede în acelaș timp că se pune acolo și ceva viu. Virgil, care descrie totdeauna cu atâta precizie și scrupul ceremoniile religioase, termină povestirea funerariilor lui Polydor prin aceste cuvinte: „Inchidem sufletul în mormânt". Aceaș expresie se găsește în Ovidiu și în Pliniu cel Tânăr; asta nu înseamnă că ar fi răspuns ideilor ce-și făceau acești scriitori despre suflet, dar că dânsa se perpetuase dintr'un timp imemorial în limbă, atestând antice și vulgare credințe[2].

[1] *Sub terra consevant reliquam vitam agi mortuorum.* Cicero, *Tusc.*, I, 16. Această credință era așa de puternică, adaugă Cicero, încât, chiar atunci când se stabili obiceiul arderii corpurilor, continua să se creadă că morții trăiau sub pământ. — Cf. Euripide, *Alcest*, 163; *Hecuba*, passim.

[2] Virgil, *En.* III, 67: *animamque sepulcro condimus.* — Ovid, *Fast.*, V, 451: *tumulo fraternas condidit umbras.* — Pliniu, *Ep.*, VII, 27: *manes rite conditi.* — Descrierea lui Virgil se raportă la obiceiul cenotafelor; era obiceiul că atunci când nu se putea găsi corpul unei rude, să-i se facă o ceremonie care reproducea exact toate

Era un obiceiu la sfârşitul ceremoniei funebre de a striga de trei ori sufletul mortului cu numele pe care-l purtase. I se urează să trăiască fericit sub pământ. De trei ori i se spune: Odihneşte-te în pace, şi se adaugă : fie-ţi ţărâna uşoară [1]. Atât de mult se crede că fiinţa va continua să trăiască sub pământ şi că dânsa va păstra acolo sentimentul fericirii şi al suferinţii! Se scrie pe mormânt că omul odihneşte acolo; expresie care a supravieţuit acestor credinţe şi care, din secol în secol, a ajuns până la noi. O mai întrebuinţăm încă, deşi nimeni nu mai crede că o fiinţă nemuritoare odihneşte într'un mormânt. Dar în antichitate se credea aşa de hotărît că un om trăieşte acolo, încât totdeauna îngropau cu dânsul obiectele de care se presupunea că are nevoie: îmbrăcăminte, vase, arme [2]. I se varsă vin pe mormânt pentru a-i potoli setea; i se pun alimente pentru a-i potoli foamea [3]. Se jertfesc cai şi sclavi, în credinţa că aceste fiinţe închise cu mortul, au să-l servească în mormânt, cum făcuseră în timpul vieţii [4]. După cucerirea Troiei, Grecii se vor întoarce în ţară; fiecare din ei a-

obiceiurile înmormântării, şi prin asta, se credea că se închide, în lipsă de corp, sufletul în mormânt. Euripide, *Elena*, 1061, 1240. Scholiast, *ad Pindar. Pyth.*, IV, 284. Virgil, VI, 505; XII, 214.

[1] *Iliada*, XXIII, 221. Euripide, *Alcest*, 479: Κούφα σοι χθὼν, ἐπάνωθεν πέσοι. Pausanias, II, 7, 2. — *Ave atque vale*, Catul, C, 10. Servius *ad. Eneid.*, II, 640; III, 68; XI, 97. Ovid, *Fast.*, IV, 852; *Metam.* X, 62. — *Sit tibi terra levis; tenuem et sine pondere terram;* Juvenal, VII, 207; Marţial, I, 89; V, 35; IX, 30.

[2] Euripide, *Alcest*, 637, 638; *Orest*, 1416-1418. Virgil, *En.*, VI, 221; XI, 191-196. — Vechiul obiceiu de a aduce daruri morţilor e întărit pentru Atena de Tucydide, II, 34; εἰσφέρει τῷ ἑαυτοῦ ἕκαστος. Legea lui Solon oprea să se îngroape cu mortul mai mult de trei vestminte (Plutarc, *Solon*, 21). Lucian vorbeşte încă de acest obiceiu: „Câte vestminte şi podoabe nu s'au ars sau îngropat cu morţii ca şi cum ar fi trebuit să se servească de dânsele în pământ!" — Chiar la înmormântarea lui Cesar, într'o epocă de mare superstiţie, vechiul obiceiu fu observat; se aduse pe rug *munera*, vestminte, arme, bijuterii (Suetonius, *Cesar*, 84); Cf. Tacit, *Ann.*, III, 3.

[3] Euripide, *Iphig. in Taurida*, 163, Virgil, *En.*, V, 76-80; VI, 225.

[4] Iliad., XXI, 27-28; XXIII, 165-176. Virgil, *En.*, X, 519-520; XI, 80-84, 197. — Acelaş obiceiu în Galia, Cesar, *B. G.* V, 17.

duce cu dânsul pe frumoasa sa captivă; dar Achile, care-i în pământ, cere și dânsul captiva sa, și-i se dă Polyxene [1]

Un vers din Pindar ne-a păstrat o curioasă rămășiță de astfel de gânduri ale vechilor generații. Phryxos este constrâns să părăsească Grecia și fuge până în Colchida. Aci moare; cu toate acestea însă, vrea să revină în Grecia. I se arată deci lui Pelias și-i poruncește să meargă în Colchida și să-i aducă înapoi sufletul. Fără îndoială, sufletul său regreta pământul patriei, al mormântului familiei; legat însă de rămășițele trupești, nu poate să părăsească Colchida fără dânsele [2].

Din această credință primitivă porni nevoia înmormântării. Pentru ca sufletul să poată fi liniștit în locuința subterană care-i era hotărîtă pentru a doua sa viață, corpul de care era legat trebuia să fie acoperit cu pământ. Sufletul care nu-și avea mormânt nu avea locuință. Era rătăcitor. Zădarnic aspirà la liniștea pe care o dorea, după sbuciumul și truda acestei vieți; era nevoit să alerge vecinic sub forma de larvă sau de fantomă, fără a se odihni vreodată, fără a primi vreodată ofrandele și alimentele de care avea nevoie. Nenorocit, sufletul devenea în curând răufăcător. Chinuia pe cei vii, trimițându-le boli, devastându-le holdele, speriindu-i prin apariții lugubre, pentru a-i înștiința să-i facă înmormântarea corpului său și a sa. De aci credința în strigoi [3]. Intreaga antichitate a fost convinsă că fără mormânt, sufletul era nenorocit și că înmormântarea îl făcea fericit pe veci. Ceremonia funebră nu era săvârșită pentru a-și exprima cineva durerea în public, ci pentru liniștea și mulțumirea celui mort [4].

E de observat însă că nu era deajuns înmormântarea

[1] Euripide. *Hecuba*, 40-41; 107-113; 637-638.

[2] Pindar, *Pythiq.*, IV. 284 ed. Heyne; vezi Scholiastul.

[3] Cicero, *Tusculanes*, I, 16. Euripide, *Troad.*, 1085. Hérodot, V. 92. Virgil, VI, 37, Horațiu, 1, 379. *Odele*, I, 23, Ovide. *Fast.*, V., 483. Pliniu, *Epist.* VII, 27. Suetoniu, *Caligula*, 59. Servius *ad. Æn.* III, 63.

[4] *Iliada*, XXII, 358; *Odiseia*, XI, 73.

corpului. Trebuiau observate toate riturile tradiţionale şi pronunţate formule determinate. Găsim în Plaut povestea unui strigoi[1]; e un suflet rătăcitor, pentrucă corpul său a fost înhumat fără ca riturile să fi fost observate. Suetoniu povesteşte cum corpul lui Caligula fiind inhumat fără să fi fost săvârşită ceremonia funebră, sufletul său deveni rătăcitor şi apăru celor în viaţă, până în ziua când se luă hotărîrea să fie desgropat şi să-i se facă ceremonia obicinuită[2]. Aceste două exemple arată limpede ce importanţă şi ce efect se atribuià riturilor şi formulelor ceremoniei funebre. De oarece fără dânsele sufletele erau rătăcitoare şi se arătau celor vii, înseamnă că ele serveau pentru a linişti şi închide sufletele în morminte şi după cum existau formule cari aveau această putere, cei vechi mai posedau şi altele care aveau putere contrarie, de a evoca sufletele şi a le face să iasă îndată din morminte.

Se poate vedea, la scriitorii antici, cât era omul dechinuit de teama că riturile n'au să fie observate după moartea sa. Era un isvor de mari îngrijorări[3]. Se temeau mai puţin de moarte decât de lipsa de mormânt, De aceasta depinde liniştea şi mulţumirea vecinică. Nu trebuie să fim prea surprinşi dacă Atenienii au omorît pe acei generali cari, după o victorie remare, nu îngrijiseră de îngropatul morţilor. Aceşti ge-

[1] Plaut, *Mostellaria*, III, 2.

[2] Suetoniu, *Caligula*, 59; *Satis constat, priusquam id fieret, hortorum custodes umbris inquietatos*... nullam noctem sine aliquo terrore transactam.

[3] Vezi în *Iliada*, XXII, 338-344, Hector cerând celui care l-a învins să nu-l lipsească de mormânt: „Rogu-te pe genuchii tăi, pe viaţă, pe părinţi, nu da corpul meu pradă câinilor de pe lângă corăbiile grecilor; primeşte aurul pe care ţi-l va oferi tatăl meu din belşug şi dă-i corpul meu, pentruca Troienii şi Troienele să-mi dea ceeace mi se cuvine din darurile rugului". — La fel, în Sofocle, Antigona înfruntă moartea „pentruca fratele său să nu rămână fără mormânt". (Sofocle, *Antigona*, 467). — Acelaş sentiment e exprimat şi de către Virgil, IX, 213. Horaţiu, *Ode*, I, 18, v. 24—36; Ovid, *Heroïde*, X, 119-123; *Tristele*, III, 3. 45. Acelaş lucru în blesteme; blestemul cel mai mare pentru un duşman era să moară fără a fi înmormântat (Virgil, *Eneida*, IV, 620).

nerali, elevi ai filosofilor, deosebeau poate sufletul de corp şi cum nu credeau că soarta unuia ar putea fi legată de a celuilalt, li se păruse că era de puţină importanţă faptul că un cadavru s'ar descompune în apă sau în pământ. Ei nu înfruntaseră furtuna pentru formalitatea zadarnică a adunării şi înhumărei morţilor. Mulţimea însă, care chiar la Atena rămânea legată de vechile credinţe, îi acuză de neligiuire şi-i omorî. Prin victoria lor salvaseră Atena, prin neglijenţa lor însă au pierdut mii de suflete. Părinţii celor morţi, gândindu-se la chinurile nesfârşite ce aveau să îndure aceste suflete, au venit la tribunal în vestminte de doliu şi au cerut răsbunare [1].

In cetăţile vechi legea lovea pe marii vinovaţi cu o pedeapsă reputată drept groasnică: nu erau înmormântaţi [2]. Astfel era pedepsit sufletul însăşi, şi i se dădea un supliciu aproape etern.

Trebuie să observăm că la cei vechi se stabilise o altă părere asupra lăcaşului celor morţi. Şi-au închipuit o regiune, tot subterană, însă mult mai vastă decât mormântul, în care toate sufletele trăiau la un loc despărţite de corp şi unde erau împărţite pedepsele şi recompensele după purtarea pe care omul o avusese în timpul vieţii. Riturile înmormântării, aşa cum le-am descris, sunt în desacord manifest cu aceste credinţe; dovadă sigură că în epoca în care aceste rituri s'au stabilit, nimeni nu credea încă în Tartar şi în Câmpiile Elizee. Cea dintâiu părere a acestor vechi generaţii a fost că fiinţa umană trăia în mormânt, că sufletul nu se despărţea de corp, ci rămânea legat de acea bucată de pământ unde erau îngropate osemintele. Omul de altfel nu avea de dat nici o socoteală asupra vieţii sale anterioare. Odată înmormântat, nu mai avea de aşteptat nici recompense, nici pedepse. Părere primitivă, desigur, însă este origina noţiunei de viaţă viitoare.

[1] Xenofon, *Helenicele*, I, 7.

[2] Eschyle, *Cei şapte contra Tebei*, 1013. Sofocle, *Antigona*, 198. Euripide. *Phcn.*, 1627-1632. Cf. Lysias, *Epitaph*, 7-9. Toate cetăţile vechi adăogau la tortura marilor criminali şi lipsa de mormânt.

Fiinţa care trăia sub pământ nu era complect deslegată de restul omenirei, pentru a nu mai avea nevoie de hrană. De aceia la anumite zile ale anului se aduceau alimente la fiecare mormânt [1].

Ovidiu şi Virgil ne-au dat descrierea acestei ceremonii care se păstra intactă până în epoca lor, cu toate că se transformase credinţa. Dânşii ne spun că se împodobea mormântul cu ghirlande mari de flori şi ierburi, că se aşeza pe dânsul prăjituri, fructe, sare, şi se vărsa lapte, vin, ba adesea şi sângele unei victime [2].

Ne-am înşela adânc dacă am crede acest praznic funebru numai un fel de comemorare. Hrana pe care o aducea familia era în realitate hărăzită mortului şi numai lui. Ceiace dovedeşte aceasta e faptul că laptele şi vinul era răspândit pe ţărâna mormântului; se făcea o gaură prin care să poată ajunge alimentele solide până

[1] Aceasta se numea în latineşte *inferias ferre, parentare, ferre solemnia*. Cicero, *De legibus*, II, 21; *majores nostri mortuis parentari voluerunt*. Lucretius, III, 52; *Parentant et nigras mactant pecudes et Manibus divis inferias mittunt*. Virgil, *En.*, VI, 380: *Tumulo solemnia mittent;* IX, 214: *Absenti ferat inferias decoretque sepulcro*. Ovid, *Amor.*, I, 13, 3: *Annua solemni caede parentat avis*. Aceste ofrande destinate morţilor se numeau *Manium fura*, Cicero, *De legilb.*, II, 21. Cicero face aluzie în *pro Flacco*, 38, şi în prima Filipică, 6. Aceste obiceiuri erau încă respectate în timpul lui Tacit (Ist., II, 95); Tertulian le pomeneşte ca fiind încă în vigoare în timpul lui: *Defunctis parentant, quos escam desiderare praesumant (De resurr. carnis, I)*; *Defunctos vocas securos, si quando extra portam cum obsoniis et matteis parentans ad busta recedis* (De *testim. animae*, 4).

[2] Solemnes tum forte dapes et tristia dona
Libabat cineri Andromache manesque vocabat
Hectoreum ad tumulum. (Virgil, *En.*, III, 301—303).
— Hic duo rite mero libans carchesia Baccho
Fundit humi, duo lacte novo, duo sanguine sacro
Purpureisque facit flores ac talia fatur:
Salve, sancte parens, animaeque, umbraeque paternae.
(Virgil. *En.*, V, 77—81).
Est honor et tumulis; animas placate paternas.
. . . . Et sparsae fruges parcaque mica salis
Inque mero mollita ceres violaeque solutae.
(Ovid, *Fast.*, II, 531—542).

la mort; dacă se sacrifica vre-o victimă, toată carnea se ardea, pentruca nici unul dintre cei vii să nu ia dintr'însa, se pronunțau oarecari formule consacrate pentru a invita pe mort să mănânce și să bea; chiar dacă întreaga familie ar fi asistat la acest praznic, totuși nu i-ar fi fost îngăduit să se atingă de bucate; însfârșit, când plecau, aveau mare grije să lase puțin lapte și câteva prăjituri în vase și ar fi fost mare păcat dacă vreunul dintre cei vii s'ar fi atins de aceste puține provizii lăsate mortului.

Aceste vechi credințe au persistat mult timp încă, și expresia se mai regăsește la marii scriitori ai Greciei. „Torn pe țărîna mormântului, spune Iphigenia lui Euripide, laptele, mierea, vinul, căci cu acestea se înveselesc morții“ [1]. — „Fiu al lui Peleu, spune Neoptolem, primește această băutură care place morților, vino și bea acest sânge [2]“. Electra varsă libațiile și spune: „Băutura a intrat în pământ, tatăl meu a primit-o [3]“. Iată rugăciunea lui Oreste la căpătâiul părintelui său mort: „O tată, dacă voi trăi, tu vei primi bogate banchete; dar dacă mor, nu vei avea partea ta de ospețe fumegânde, cu cari se hrănesc morții [4]“. Glumele lui Lucian dovedesc că aceste obiceiuri existau chiar în timpul său: „Oamenii își închipuie că sufletele se ridică de jos către cina cari li se aduce, că se regalează de fumul cărnii și beau vinul vărsat peste groapă" [5]. La Greci, în fața fiecărui mormânt era un loc destinat pentru jertfirea victimei

[1] Euripide, *Iphigenia în Taurida*, 157—163.

[2] Euripide, *Hecuba*, 536; *Electra*, 505 și urm.

[3] Eschyl, *Choephores*, 162.

[4] Eschyl, *Choephores*, 432—484. — In *Persii*, Eschyl împrumută lui Atossa ideile Grecilor: „Aduc soțului meu aceste bucate cari înveselesc morții, lapte, miere aurită, struguri; să invocăm sufletul lui Darius și să vărsăm aceste băuturi pe care le va bea pământul și cari vor ajunge până la zeii de sub pământ“. (*Persii*, 610—620). Când victimele erau oferite divinităților cerului, carnea se mânca de muritori; dar când erau oferite morților, carnea era arsă în întregime (Pausanias, II, 10).

[5] Lucian, *Charon*, 22. — Ovid, *Fastele*, II, 566: *posito pascitur umbra cibo.*

şi arderea cărnii sale [1]. Mormântul roman avea şi dânsul *culina,* un fel de bucătărie specială şi numai pentru nevoia mortului [2]. Plutarc povesteşte că după bătălia dela Plateea războinicii morţi fiind îngropaţi pe locul luptei, Plateenii se angajară să le ofere în fiecare an masa funebră. In consecinţă, la ziua aniversării se duceau în mare procesiune, conduşi de cei mai înalţi magistraţi, spre locul unde se odihneau morţii. Le ofereau lapte, vin, untdelemn, parfumuri şi sacrificau o victimă. După ce puneau alimentele pe mormânt, Plateenii pronunţau o formulă, prin care chemau pe morţi să vină să ia cina. Această ceremonie se mai îndeplinea încă în timpul lui Plutarch, care putu să vadă a şase suta aniversare" [3]. Lucian ne spune care-i ideia care a dat naştere tuturor acestor obiceiuri. „Morţii, scrie dânsul, se hrănesc cu bucatele pe care le punem pe mormânt şi beau vinul pe care-l vărsăm; astfel că, un mort, căruia nu-i se oferă nimic, e condamnat la foame perpetuă" [4].

Iată credinţe destul de vechi şi cari ne par desigur false şi ridicule. Ele au exercitat totuşi puterea lor asupra omului timp de un mare număr de generaţii. Ele au guvernat sufletele; vom vedea îndată că au guvernat chiar societăţile, şi că cea mai mare parte din instituţiile casnice şi sociale se datoresc acestei surse.

CAPITOLUL II

Cultul morţilor.

Aceste credinţe dădură loc de timpuriu la reguli de conduită. Deoarece mortul avea nevoie de hrană şi băutură, se născu ideia că era o datorie pentru cei vii să îm-

[1] Lucian, *Charon*, c. 22: „Sapă gropi lângă morminte şi gătesc hrana pentru morţi".

[2] Festus, v. *culina*: *Culina vocatur locus in quo epulæ in funere comburuntur.*

[3] Plutarch, *Aristide*, 21: παρακαλεῖ τοὺς ἀποθανόντας ἐπὶ τὸ δεῖπνον καὶ τὴν αἱμοκουρίαν.

[4] Lucian. *De luctu*, c. 9.

plinească această nevoie. Grija de a procura morţilor alimente nu fu lăsată la capriciul sentimentelor variabile ale oamenilor; deveni obligatorie. Astfel se stabili o întreagă religie a morţii, ale cărei dogme au putut curând să dispară, dar ale cărei rituri au durat până la triumful creştinismului.

Morţii treceau drept fiinţe sfinte[1]. Bătrânii le dădeau cele mai respectuoase epitete ce puteau găsi; îi numeau buni, sfinţi, fericiţi[2]. Aveau pentru dânşii întreaga veneraţie pe care omul poate s'o aibă pentru divinitatea pe care o iubeşte şi pe care o teme. In gândul lor, fiecare mort era un zeu[3].

Acest fel de apoteoză nu era privilegiul oamenilor mari; nu se făcea distincţie între morţi. Cicero spune: „Strămoşii noştri au voit ca oamenii cari părăsesc această viaţă să fie socotiţi printre zei[4]". Nu era nici măcar nevoie să fie un om virtuos; cel rău devenea zeu ca şi omul de bine; numai că păstra în această a doua existenţă toate înclinările rele pe care le avusese în prima[5].

Grecii dădeau bucuros morţilor numele de zei subpământeni. In Eschyl, un fiu invoacă astfel moartea tatălui său: „O, tu, care eşti un zeu sub pământean". Euripide spune, vorbind de Alcest: „Aproape de mormântul său, trecătorul se va opri şi va spune: Aceasta este acum o divinitate fericită[6]". Romanii dădeau morţilor numele

[1] Ὅσιον τοὺς μεθεστῶτας ἱεροὺς νομίζειν, Plutarch, *Solon*, 21.

[2] Χρῆστοι, μάκαρες, Aristotel, citat de Plutarch, *Quest. rom.*, 52; *grecq.*, 15.— μάκαρες χθόνιοι, Eschyl, *Choeph.*, 475.

[3] Euripide, *Phenic.*, 1321: Τοῖς θανοῦσι χρὴ τὸν οὐ τεθνηκότα τιμὰς διδόντα χθόνιον εὖ σέβειν θεόν. — Odisseia, X, 526: Εὐχῇσι λίσῃ κλυτὰ ἔθνεα νεκρῶν. — Eschyl, *Chroeph.*, 475: „Voi, fericiţilor, cari locuiţi sub pământ, ascultaţi invocaţia mea; veniţi în ajutorul copiilor voştri şi daţi-le victoria". — In virtutea acestei idei Eneà îi spune tatălui său mort: *Sancte parens, divinus parens;* Virg. En., V, 80; V. 47; — Plutarch, *Quest rom.*, 14: Θεὸν γεγονέναι τὸν τεθνηκότα λέγουσι. — Cornelius Nepos, Fragmente, XII: *parentabis mihi et invocabis deum parentem.*

[4] Cicero, *De legibus*, II, 22.

[5] Saint-Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 26; IX, 11.

[6] Euripide, *Alcest*, 1015: Νῦν δ᾽ ἐστὶ μάκαιρα δαίμων χαῖρ᾽, ὦ πότνι᾽, εὖ δὲ δοίης.

de zeii Mani. „Dați zeilor Mani ceiace le datorați, spune Cicero; sunt oameni cari au părăsit viața; considerați-i ca ființe divine[1]".

Mormintele erau templele acestor divinități. Şi chiar purtau inscripția sacramentală *Dis Manibus* şi în greceşte Θεοῖς χθονίοις. Aici trăia zeul înmormântat, *Manesque sepulti*, spune Virgil[2]. In fața mormântului era un altar pentru sacrificii, ca'n fața templelor zeilor[3].

Acest cult al morților se întâlneşte la Eleni, Latini, Sabini[4], Etrusci; deasemeni se întâlneşte şi la Arii din India. Imnurile Rig-Veda îl menționează. Cartea Legilor lui Manu vorbeşte de acest cult ca de cel mai vechi pe care l-au avut oamenii. Se vede chiar din această carte că ideia metempsicozei a trecut peste această veche credință; religia lui Brahma se stabileşte cu mult mai înainte şi totuşi, sub cultul lui Brahma, sub doctrina metempsicozei, religia sufletelor strămoşilor mai subzistă, vie şi indestructibilă, şi sileşte pe redactorul legilor lui Manu să țină socoteală de dânsa şi să mai admită încă prescripțiile sale în cartea sfântă. Nu e cea mai mică particularitate a acestei cărți aşa de ciudate faptul de a fi păstrat regulele relative la aceste credințe vechi, când este redactată, evident, într'o epocă când credințe cu totul opuse câştigaseră terenul. Asta probează că dacă trebuie mult timp credințelor umane să se transforme, trebuie

[1] Cicero, *De leg.*, II, 9. Varron, în Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 26.

[2] Virgil, En. IV, 34.

[3] Euripide *Troienii*, 96; Τύμβους θ' ἱερὰ τῶν κεκμηκότων. Electra, 505—510. — Virgil, En., VI, 177: *Aramque sepulcri;* III, 63: *Stant Manibus arae;* III, 305: *Et geminas causam lacrimis, sacraverat aras;* V. 48: *Divini ossa parentis condidimus terra maestasque sacravimus aras.* Grămăticul Nonius Marcellus spune că mormântul se numea templu la cei vechi şi 'n adevăr Virgil întrebuințează cuvântul *templum* pentru a desemna mormântul sau cenotaful pe care Didona îl ridicase soțului său (Eneida, IV, 457).— Plutarch, *Quest. rom.*, 14: Ἐπὶ τῶν τάφων ἐπιστρέφονται, καθάπερ θεῶν ἱερὰ τιμῶντες τὰ τῶν πατέρων μνήματα. — Se continuă să se numească *ara* piatra ridicată pe mormânt (Suetoniu, *Neron*, 50). Acest cuvânt e întrebuințat în inscripțiile funerare 'Orelli, Nr. 4521, 4522, 4826.

[4] Varon, *De lingua lat.*, V, 74.

încă și mai mult pentruca practicele externe și legile să se modifice. Astăzi chiar, după atâtea secole și revoluții, Indianul mai aduce încă ofrandă strămoșilor. Aceste idei și rituri sunt tot ce-i mai vechi în rassa indo-europeană și sunt deasemeni, tot ce a fost mai persistent.

Acest cult era acelaș în India ca și în Grecia și Italia. Indianul trebuia să procure manilor cina ce se numea *sraddha*. „Stăpânul casei să facă sraddha cu orez, lapte, rădăcini, fructe, astfel ca să atragă asupra lui binecuvântarea manilor“. Indianul credea că în momentul când aducea această cină funebră, manii strămoșilor veneau să se așeze lângă dânsul și luau hrana ce le era oferită. Mai credea că această cină procură morților o mare mulțumire: „Când sraddha e făcut după rituri, strămoșii celui care oferă cina încearcă o satisfacție neînchipuită“ [1].

Astfel, Arii din Orient, la origină, au avut aceleași credințe ca și cei din Occident, relativ la misterul destinului după moarte. Inainte de a crede în metempsicoză, ceiace presupune o deosebire absolută a sufletului de corp, au crezut în existența vagă și nedecisă a ființei umane, invizibilă dar nu imaterială, cerând dela muritori hrană și băutură.

Indianul, ca și Grecul, priveau morții ca ființe divine, care se bucurau de o existență fericită. Dar era o condiție pentru fericirea lor; trebuia ca ofrandele să le fie regulat aduse de cei vii. Dacă nu se mai îndeplinească sraddha pentru un mort, sufletul acestuia ieșea din locuința sa liniștită și devenea un suflet rătăcitor, care turbura pe cei vii; astfel că, dacă manii erau adevărați zei, erau numai atâta vreme cât cei vii îi onorau cu un cult [2].

Grecii și Romanii aveau exact aceleași păreri. Dacă

[1] *Legile lui Manu*, I, 95; III, 82, 122, 127, 146, 189, 274.

[2] Acest cult al morților se exprima în grecește prin cuvintele ἐναγίζω, ἐναγισμός. Pollux, VIII, 91; Herodot, I, 167; Plutarch, *Aristide*, 21; *Caton*, 15; Pausanias IX, 13, 3. Cuvântul ἐναγίζω se întrebuința pentru sacrificiile oferite morților, θύω, pentru cele oferite zeilor din cer; această deosebire e bine scoasă în evidență de Pausanias, II, 10, 1 și de Scholiastul lui Euripide, *Fenic.*, 281; Cf. Plutarch, *Quest. rom.* 34. Χοὰς καὶ ἐναγισμοὺς τοῖς τεθνηκόσι..., χοὰς καὶ ἐναγισμὸν φέρουσιν ἐπὶ τὸν τάφον.

înceta să se ofere morţilor cina funebră, de îndată aceştia ieşeau din mormintele lor; umbre rătăcitoare, erau auziţi gemând în tăcerea nopţii. Ţineau de rău pe cei vii de nelegiuita lor neglijenţă; căutau să-i pedepsească, trimiţându-le boli sau făcând pământul neroditor. Nu le dădeau nici o clipă de răgaz celor vii până în ziua când ospeţele funebre erau restabilite [1]. Sacrificiul, ofranda hranei şi libaţia, îi făceau să reintre în mormânt, redându-le odihna şi atributele divine. Omul cădea atunci la pace cu dânşii [2].

Dacă mortul neglijat devenea o fiinţă răufăcătoare, acel onorat era un zeu tutelar. Iubea pe cei care-i aduceau hrană. Pentru a-i protegui, continua să se amestece în afacerile omeneşti; aici juca adesea rolul său. Oricât de mort era, ştia să fie puternic şi activ. Era rugat. I se cerca sprijinul şi favorul său. Când cineva întâlnea un mormânt, se oprea şi spunea: ,,tu, care eşti un zeu sub pământean, fi-mi favorabil" [3].

Se poate judeca puterea pe care cei vechi o atribuiau morţilor prin această rugăciune pe care Electra o adresează zeilor mani ai tatălui său: ,,Fie-ţi milă de mine şi de fratele meu *Oreste;* adu-mi-l înapoi; ascultă rugămin-

[1] Vezi în Herodot, I, 107, povestea sufletelor Foceenilor cari răscolesc un întreg ţinut până ce li se consacră o aniversare şi multe alte povestiri asemănătoare în Herodot şi în Pausanias, VI, 6, 7. La fel, în Eschyl, Clitemnestra, înştiinţată că strămoşii lui Agamemnon s'au mâniat pe dânsa, se grăbeşte să le trimită alimente pe mormânt. Vezi şi legenda romană pe care o povesteşte Ovidiu, *Fastes,* II, 549—556: „Se uită, într'o zi, datoria, *parentalia*; atunci sufletele ieşiră din morminte şi fură auzite alergând şi urlând pe străzile oraşului şi câmpurile din Latium, până ce sacrificiile i-au readus în morminte". Cf. întâmplarea pe care o povesteşte şi Pliniu cel Tânăr, VII, 27.

[2] Ovidiu, *Fast.*, II, 518: *Animas placate paternas.* — Virgil, En., VI, 379: *Ossa piabunt et statuent tumulum et tumulo solemnia mittent.* — Comparaţi grecescul ἐλάσκομαι (Pausanias, VI, 6, 8). — Titu Liviu, I, 20: *Justa funebria placandosque manes.*

[3] Euripide, *Alcest,* 1004 (1016). — „Se crede că dacă n'avem nici o atenţie pentru cei morţi şi dacă le neglijăm cultul, ne fac rău şi că din contră, ne fac bine dacă ni-i facem favorabili prin ofrande". Porphyre, *De abstin.*, II, 37. Vezi Horaţiu, *Ode*, II, 23: Platon, *Legile* , IX. p. 926, 927.

tea mea, tată; primind libaţiile mele îndeplineşte-mi dorinţele". Aceşti zei puternici nu aduc numai bunuri materiale, căci Electra adaugă: „Dă-mi o inimă mai castă decât aceia a mamei mele şi mâini mai curate[1]". Astfel, Indianul cere zeilor mani „ca, în familia sa, numărul oamenilor de bine să se mărească, şi să aibă mult pentru a putea dărui".

Aceste suflete umane, divinizate prin moarte, erau ceiace Grecii numeau *demoni* sau *eroi*[2]. Latini le dădeau numele de Lari, Mani[3], sau Genii. „Strămoşii noştri au crezut, spune Apuleus, că Manii, când erau răufăcători, trebuiau să fie numiţi larve, şi-i numeau Lari, când erau binefăcători şi favorabili[4]". Intâlnim în altă parte: „Geniu şi Lar, e aceiaş fiinţă; astfel au crezut strămoşii noştri"[5]; şi în Cicero; „Acei pe care Grecii îi numesc Demoni, noi îi numim Lari[6]".

Această religie a morţilor pare să fie cea mai veche care a existat în rassa umană. Inainte de a concepe şi de a adora pe Indra sau Zeus, omul adoră morţii; îi fu

[1] Eschyl, *Choephores*, 122—145.

[2] E posibil ca înţelesul primitiv a lui ἥρως să fi fost acel de om mort. Limba inscripţiilor, care-i cea vulgară, şi care-i în acelaş timp aceia în care scrisul vechilor cuvinte persistă cel mai mult, întrebuinţează uneori ἥρως cu simplul înţeles pe care-l dăm cuvântului defunct: ἥρως χρῆστε, χαῖρε, Beck. *Corp. inscr.* No. 1629, 1723, 1781, 1782, 1784, 1786, 1789, 3398: Ph. Lebas, *Monum. de Morée*, p. 205. Vezi Théognis, ed. Welcker, V, 513 şi Pausanias, VI, 6, 9. Tebanii aveau o veche expresie pentru a desemna moartea: ἥρωα γίνεσθαι. (Aristot, fragmente, ed. Heitz, t. IV, p. 260; Cf. Plutarque, *Proverb. quibus Alex. usi sunt*, c. 47). — Grecii dădeau şi sufletului unui mort nume de δαίμων. Euripide, *Alcest*, 1140 şi Scholiaste. Eschyl, *Persii*, 620: δαίμονα Δαρεῖον. Pausanias, VI, 6: δαίμων ἀνθρώπου.

[3] *Manes Virginiæ* (Titu-Liviu, III, 58). *Manes conjugis* (Virgil, VI, 119). *Patris Anchisae Manes* (Id., X, 534). *Manes Hectoris*, (Id., III, 303). *Dis Manibus Martialis*, *Dis Manibus Acutiae* (Orelli, No. 4440, 4441, 4447, 4459, etc. *Valerii deos manes* (Titu-Liviu, III, 19).

[4] Apuleus, *De deo Socratis*. Servius, *ad. Æneid.*, III, 63.

[5] Censorinus, *De die natali*, 3.

[6] Cicero, *Timée*, — Denis din Halicarnas traduce *Lar familiaris* prin: κατ' οἰκίαν ἥρως (*Antiq. rom.*, IV, 2).

teamă de dânşii, le adresă rugăciuni. Sentimentul religios se pare că a început de aici. Poate în faţa morţii omul a avut pentru prima dată ideia supranaturalului şi a voit să nădăjduiască dincolo de ceiace vedea. Moartea a fost primul mister; ea puse omul pe calea altor mistere. Ea ridică gândul dela vizibil la invizibil, dela trecător la etern, dela uman la divin.

CAPITOLUL III.

Focul sacru.

Casa unui Grec sau a unui Roman cuprindea un altar; pe acest altar trebuia să fie întotdeauna puţină cenuşă şi cărbuni aprinşi[1]. Era o obligaţie sfântă pentru stăpânul fiecărei case să întreţină focul, ziua şi noaptea. Nenorocire pentru casa unde se stingea. In fiecare seară, se acopereau cărbunii cu cenuşă, pentru a nu se trece de tot; dimineaţa, prima grijă era să aprindă focul şi să-l alimenteze cu câteva crengi. Focul înceta să mai scântee pe altar numai atunci când familia pierià în întregime; altar stâns, familie stânsă, erau expresii sinonime la cei vechi[2].

Fără discuţie, acest obiceiu de a întreţine totdeauna foc pe un altar se raporta la o credinţă veche. Regulile şi riturile ce se observau în această privinţă arată că nu era vorba aici de un obiceiu neînsemnat. Nu era îngăduit să se alimenteze acest foc cu orice fel de lemn; religia distinge, printre arbori, speţele cari puteau fi întrebuin-

[1] Grecii numeau acest altar cu nume diferite: βῶμος, ἐσχάρα, ἑστία; acesta din urmă prevală în întrebuinţare şi dădu naştere cuvântului cu care se desemnă în urmă zeiţa Vesta. Latinii numeau acelaş altar, *vesta, ara*, sau *focus. In primis ingressibus domorum vestae, id est arae et foci, solent haberi* (Nonius Marcellus, ed. Quichérat, p. 53).

[2] *Hymnes homer.*, XXIX. *Hymnes Orph.*, LXXXIV. Hesiod, *Opera*, 679. Eschyl, *Agam.*, 1056. Euripide, *Hercul. fur.*, 503, 599. Thuchydide. I, 136, Aristofan, *Plut.*, 795. Caton, *De re rust.*. 743. Cicero, *Pro Domo*, 40. Tibul, I, 1, 4. Horaţiu, *Epod.*, II, 43, Ovidiu, A. A., I, 637. Virgiliu, En II, 512.

țate pentru acest scop și acele cari ar fi constituit o impietate dacă s'ar fi servit de dânsele [1]. Religia mai ordona că acest foc trebuie să rămână totdeauna curat [2]; ceiace însemna, în sens literal, că nici un obiect murdar nu trebuie să fie aruncat întrânsul, și, în sens figurat, că nici o acțiune condamnabilă nu trebuie să fie comisă în prezența sa. Era o zi pe an, la Romani 1 Martie, în care fiecare familie trebuia să stingă focul sacru și să reaprindă altul numai decât [3]. Dar, pentru a-și procura focul nou, erau rituri cari trebuiau scrupulos păzite. Mai ales nu era îngăduit să întrebuințezi amnarul și cremenea. Singurele procedee permise erau de a concentra într'un punct căldura razelor solare, sau de a freca repede două bucăți de lemn de o speță determinată, până când ieșea scânteia [4]. Aceste diferite reguli dovedesc cu prisosință că în părerea celor vechi, nu era vorba numai de a produce sau conserva un element util și agreabil; acești oameni vedeau altceva în focul care ardea pe altarele lor.

Acest foc era ceva divin; era adorat, i se aducea un adevărat cult. I se dăruia tot ceiace se credea că poate fi plăcut unui zeu, flori, fructe, miresme, vin [5]. I se cerea protecția; era crezut puternic. I se adresau rugăciuni stăruitoare pentru a obține dela dânsul aceste eterne obiecte ale dorințelor umane: sănătate, bogăție, fericire. Una din aceste rugăciuni, care ne-a fost păstrată în culegerea imnurilor orfeice, este concepută astfel: „Focule, fă-ne totdeauna înfloritori, totdeauna fericiți; tu, care ești etern, frumos, totdeauna tânăr, tu care hrănești, care ești bogat, primește cu toată inima ofrandele noastre și dă-ne în schimb fericirea și sănătatea, care-i așa de

[1] Virgil, VII, 71: *Castis taedis*. Festus, v. *Felicis*. Plutarc *Numa*, 9.

[2] Euripide, *Herc. fur.*, 715. Caton, *De re rust.*, 143. Ovidiu, *Fast.*, III, 698.

[3] Macrobe, *Saturn.*, I, 12.

[4] Plutarc, *Numa*, 9; Festus, ed Muller, p. 106.

[5] Ovidiu, A. A., I, 637: *Dentur in antiquos thura merumque focos*. Plaut., *Captiv.* 2, 39—40. *Mercator*, V, 1, 5. Tibul, I, 3, 34. Horațiu, *Ode*, XXIII, 2, 3—4. Caton *De re rust.* 143 Plaut, *Aulularia*, prolog.

dulce[1] Astfel, ei vedeau în foc un zeu binefăcător, care întreţinea viaţa omului, un zeu bogat, care-l hrănia cu darurile sale, un zeu puternic, care proteguia casa şi familia. In caz de pericol căutau refugiu la dânsul. Când palatul lui Priam este atacat, Hecuba aduce pe bătrânul rege lângă altar: „Armele tale n'ar putea să te apere, îi spune dânsa; dar acest altar ne va protegui pe toţi[2].

Iată pe Alcesta murind, dându-şi viaţa pentru a-şi salva soţul. Se aproprie de foc şi-l invoacă în aceşti termeni: „O divinitate, stăpână a acestei case, e ultima dată când mă închin în faţa ta şi-ţi adresez rugăciunile mele; căci am să cobor acolo unde sunt morţii. Veghează asupra copiilor mei, cari nu vor mai avea mamă; dă fiului meu o iubitoare soţie, ficei mele un nobil soţ. Fă ca dânşii să nu moară ca mine, înainte de vreme, ci plini de fericire să ajungă la adânci bătrâneţe[3]". Dânsul îmbogăţia familia. Plaut, în una din comediile sale, îl represintă măsurându-şi darurile după cultul care i se aducea[4]. Grecii îl numeau zeul bogăţiei, κτήσιος[5]. Tatăl îl invoca în favoarea fiilor săi şi-i cerea să le dea „sănătate şi abundenţă de bunuri[6]. „In nenorocire omul învinovăţea focul sacru şi-i adresa mustrări; în fericire îi mulţumea. Soldatul care se întorcea din răsboiu îi mulţumea pentru că l-a scăpat din primejdie. Eschyl ni-l represintă pe Agamemnon revenind din Troia, fericit, acoperit de glorie; nu-i mulţumeşte lui Jupiter însă, şi nici nu-şi duce în templu bucuria şi recunoştinţa, ci face sacrificiul pentru a mulţumi focului care arde în căminul său[7]. Omul nu pleca niciodată de acasă fără a

[1] *Hymnes orph.*, 84.
[2] Virgil, *En.*, II, 523. Horaţiu, *Epist.*, I, 5. Ovidiu, *Trist.*, IV, 8, 22.
[3] Euripide, *Alcesta*, 162—168.
[4] Plaut; *Aulularia*, prolog,
[5] Θεὸς κτήσιος, Eustathe, *in Odyss.*, p. 1756 şi 1814. Ζεὺς κτήσιος, despre care se vorbeşte adeseori, este un zeu casnic, e focul sfânt.
[6] Iseu, *De Ciceronis hered.*, 16: ηὔχετο ἡμῖν ὑγίειαν διδόναι καὶ κτῆσιν ἀγαθήν.
[7] Eschyl, *Agam* 851—853.

adresa o rugăciune focului sfânt; la întoarcere, mai înainte de a-și fi revăzut soția și a-și îmbrățișa copiii, trebuia să se închine în fața focului și să-l invoace [1].

Focul sfânt era deci Providența familiei. Cultul său era foarte simplu. Prima regulă era ca întotdeauna să se găsească pe altar câțiva cărbuni aprinși; căci dacă focul s'ar fi stins, aceasta ar fi însemnat că un zeu a încetat de a mai exista. In anumite ore ale zilei se punea pe foc ierburi uscate și lemne; atunci zeul se manifesta în flacăre luminoasă [2]. I se ofereau sacrificii; ori, în esență orice sacrificiu nu urmărea decât să întrețină și să învioreze focul sacru, să hrănească și desvolte corpul zeului. Pentru aceste motive i se dăruiau mai ales lucruri de lemn; tot de asta se vărsa apoi pe altar vinul cel tare al Greciei, untdelemn, mirodenii, grăsimea victimelor. Zeul primea aceste ofrande și le consuma; satisfăcut și radios, se înălța pe altar și ilumina cu razele sale pe cel care-l adora [3]. Acesta era momentul invocărei, imnul rugăciunii se năștea în sufletul omului.

Prânzul era actul religios prin excelență. Zeul îl prezida. El era acela care copsese pâinea și pregătise alimentele [4]; de aceia i se datora o rugăciune la începutul și la sfârșitul mesei. Inainte de începutul mesei se punea pe altar prinosul de hrană; înainte de a începe să bea se făcea libațiunea cu vin. Aceasta era partea zeului. Nimeni nu se îndoia că el n'ar fi de față și că n'ar mânca sau n'ar bea; și, de fapt nu vedeau ei flacăra crescând, ca și cum s'ar fi hrănit cu mâncările oferite? Astfel, masa era împărțită între om și zeu: aceasta era o cere-

[1] Caton., *De re rustica*, 2. Euripide, *Hercul. fur.*, 523.

[2] Virgil. *En.*, I, 704: *Flammis adolere Penates.*

[3] Virgil, *Georgice* IV, 383—385:

Ter liquido ardentem perfudit nectare vestam,
Ter flamma ad summum tecti subjecta reluxit.

Servius explică aceste două versuri: *id est, in ignem vinum purissimum fudit, post quod quia magis flamma convaluit bonum omen ostendit.*

[4] Ovid, *Fast.*, VI, 315.

monie sfântă prin care comunicau unul cu altul [1]. Vechi credinţe, cari dispărură cu timpul, însă au lăsat multă vreme în urma lor obiceiuri, rituri, forme de limbaj, de cari chiar cel necredincios nu se putea lepăda. Horaţiu, Ovidiu, Juvenal mâncau încă înaintea altarului şi făceau libaţiuni şi rugăciuni [2].

Acest cult al focului sacru nu aparţinea numai popoarelor din Grecia sau Italia. Se întâlneşte şi în Orient. Legile lui Manu, aşa cum ne-au parvenit, ne arată religia lui Brahma nu numai ca fiind bine statornicită, ci chiar pornind către declin: ele păstrează însă urmele şi resturile unei religii mai vechi, aceea a focului sacru. pe care cultul lui Brahma o lăsase pe planul al doilea, fără a putea s'o distrugă însă. Brahmanul are focul său sacru pe care trebuie să-l întreţină zi şi noapte; în fiecare dimineaţa şi în fiecare seară îl alimentează cu lemne; însă ca şi la Greci, nu se poate întrebuinţa decât lemnul unor anumiţi arbori indicaţi de religie. După cum Grecii şi Italienii îi oferă vin, Indianul îi toarnă din lichidul fermentat pe care îl numeşte *soma*. Prânzul este de asemena un act religios, şi riturile sunt descrise foarte scrupulos în legile lui Manu. Focului sacru i se adreseasă rugăciuni ca şi în Grecia; i se oferă lui mai întâiu din mâncări, orez, unt, miere. Legile grăesc astfel: „Brahmanului nu-i este îngăduit să mănânce din orezul nou recoltat mai înainte de a fi oferit focului sacru. Căci focul sacru este avid de grâne, şi atunci când nu i se dă partea cuvenită, el arde pe brahmanul negligent".

[1] Plutarc, *Quest. rom.*, 64: ἱερόν τι ἡ τράπεζα. Id. Symposiaca VII, 4 — 7: τράπεζα ὑπ' ἐνίων ἑστία καλεῖται Id, *ibid.* VII, 4, 4: ἀπαρχὰς τῷ πυρὶ ἀποδίδοντας. Ovid., *Fastes*, VI, 300: *Et mensae credere adesse deos.* VI, 630: *In ornatum fundere vina focum*, II, 634: *Nutriat incinctos mixta patella Lares.* Cf. Plaut, *Aulularia*, II, 7, 16; Horaţiu, *Ode*, III, 23; *Sat.*, II, 3, 166; Juvenal, XII, 87—90; Plutarc, *De Fort.* Rom , 10.— A se compara *Imn Omeric*, XXIX, 6. Plutarc. fragmente. *Com., asupra lui Hesiod*, 44. Servius, *in Aeneida*, I, 730: *Apud Romanos, caena edita, silentium fieri solebat quoad ea quae de caena libata fuerant ad focum ferrentur et igni darentur ac puer deos propitios nuntiasset.*

[2] *Ante larem proprium vescor vernasque procaces Pasco libatis dapibus.* Oraţiu, *Sat.*, II, 6, 66. Ovid, *Fastes*, II, 631—633, Juvenal XII, 83—90. Petroniu, *Satir.*, c. 60.

Indienii, ca și Grecii și Romanii, își închipuiau zeii avizi, nu numai de respect sau de onoruri, ci chiar și de mâncare și băutură. Omul se credea obligat să le potolească foamea și setea, dacă voia să evite mânia lor.

La Indieni această divinitate a focului este adesea numită *Agni*. Rig-Veda conține un mare număr de imnuri cari-i sunt adresate. Unul din ele spune: „O Agni, tu ești viața, tu ești protectorul omului... ca preț al laudelor noastre, dă tatălui care te imploră gloria și bogăția... Agni, tu ești un apărător prudent și un părinte; ție îți datorăm viața, noi suntem familia ta". Astfel focul sacru e ca și în Grecia o putere tutelară. Omul îi cere abundența: „Fă ca pământul să fie vecinic darnic pentru noi". Ii cere sănătate: „Ca să mă bucur cât mai mult de lumina zilei și să ajung la bătrânețe ca și soarele la apusul său". Ii cere chiar și înțelepciune: „O Agni, tu pui pe calea cea bună omul care se rătăcea pe cea rea... Dacă am făcut o greșală, dacă ne-am depărtat de tine; iartă-ne". Acest foc sacru era, ca și în Grecia, cu totul curat; era strict interzis brahmanului să arunce ceva murdar, sau să-și încălzească picioarele [1]. Ca și în Grecia omul vinovat nu se mai putea apropia de focul sacru, mai înainte de a se fi purificat.

Faptul că aceste credințe se găsesc atât la oamenii de pe țărmurile Mediteranei cât și la cei din peninsula indiană, e o dovadă de vechimea acestor credințe și obiceiuri. Bine înțeles, Grecii n'au împrumutat această relgie dela Indieni, nici aceștia dela Greci. Dar Grecii, Italienii, Indienii aparțineau aceleiași rasse; strămoșii lor la o epocă foarte îndepărtatătă trăiseră la un loc în Asia centrală. Acolo au luat naștere aceste credințe și s'au stabilit aceste rituri. Religia focului sacru datează deci din epoca îndepărtată și întunecoasă când nu erau nici Greci, nici Italieni, nici Indieni, ei erau numai Ari. Când triburile s'au despărțit unele de altele, ele au dus această credință cu ele, unele pe țărmurile Gangelui, altele pe țăr-

[1] Acelaşi prescripție în religia romană: *pedem in focum non imponere*, Varron în Nonius p. 479, ed. Quicherat, p. 557.

murile Mediteranei. Mai târziu, aceste triburi despărţite şi nemai având legături unele cu altele, au adorat unele pe Brahma, altele pe Zeus, altele pe Ianus; fiecare grupă şi-a făurit zeii săi. Toate însă au păstrat ca o moştenire străveche cea dintâiu religie, pe care au conceput-o şi practicat-o în leagănul comun al rassei lor.

Dacă existenţa acestui cult la toate popoarele indo-europene n'ar demonstra suficient marea lor vechime, am putea găsi alte dovezi în riturile religioase ale Grecilor şi Romanilor. In toate sacrificiile, chiar în acelea care se făceau în cinstea lui Zeus sau a Atenei, prima invocaţie [1] era adresată întotdeauna focului sacru. Orice rugăciune adresată unui zeu, ori care ar fi, trebuia să înceapă şi să sfârşească prin o rugăciune adresată focului sacru [2]. La Olympia, primul sacrificiu pe care îl făcea întreaga Grecie strânsă acolo, era hărăzit focului sacru, al doilea lui Zeus [3].

Acelaş lucru şi la Roma; prima rugăciune era pentru Vesta, care nu era altceva decât focul sacru [4]. Ovid spune despre această divinitate că ocupă primul loc în ierarhia religioasă a oamenilor. Astfel, chiar în imnurile din Rig-Veda: „Mai înaintea tuturor celorlalţi zei trebuie să invocăm pe Agni. Vom pronunţa venerabilul său nume mai înainte de acela al celorlalţi nemuritori. Agni, ori care ar fi zeul pe care îl cinstim prin sacrificiul nostru, ţie întotdeauna ţi-e adresată jertfa". E deci sigur că la Roma, în timpul lui Ovid, în India în timpul Brahmanilor, focul sacru trecea încă, înaintea celorlalţi zei; nu că Jupiter şi Brahma n'ar fi dobîndit o mult mai mare importanţă în credinţa oamenilor; dar toţi îşi aminteau că focul sacru era cu mult anterior acelor zei. Luase de multe secole, primul loc în cult şi zeii mai noi şi mai mari nu-l putuseră deposeda.

Simbolurile acestei religii se modificară cu timpul. Când

[1] Porphyr, *De abstin*, II, p., 106; Plutarc, *De frigido* 8.
[2] *Hymnes hom*, 29; *Ibid.*, 3, V, 33. Platon, *Cratyl*, 18. *Hesychius* ἀφ' ἑστίας. Diodor, VI, 2, Aristofan, *Păsările*, 865.
[3] Pausanias, V, 14.
[4] Cicero, *De nat. Deor.*, II, 27. Ovid, *Fast.*, VI, 304.

populația Greciei și Italiei luă obiceiul să-i reprezinte pe zei ca fiind persoane și să dea fiecăruia din ei un nume propriu și o formă umană, vechiul cult al focului sacru suferi și dânsul legea comună, pe care inteligența umană o impunea în această perioadă, oricărei religii. Altarul focului sacru fu personificat; fu numit ἑστία, Vesta; numele fu acelaș în limba latină și în cea Greacă, și de fapt nu era altceva decât numele care în limba comună și primitivă însemna altar. Printr'un procedeu destul de obicinuit, din numele comun se făcu un nume propriu. O legendă se înfiripă cu încetul. Iși închipuiră pe această divinitate cu trăsăturile unei femei, căci numele care însemna altar, era de genul femenin. Ei merseră până acolo că reprezentară această zeiță prin statui. Nu putu fi ștearsă însă niciodată urma credinței primitive, după care această zeitate era pur și simplu focul de pe altar, și însuși Ovid fu constrâns să recunoască că Vesta nu era decât o „flacără vie“ [1].

Dacă apropiem cultul focului sacru de acela al morților, de care vorbeam adineauri, vom vedea o legătură foarte strânsă între dânsele.

Să observăm în primul rând că acest foc care era întreținut în cămin nu era, în credința oamenilor, focul naturei materiale. Ceia ce dânșii văd în el nu-i elementul pur fisic care încălzește sau arde, care transformă corpurile, topește metalele și devine puternicul instrument al industriei umane. Focul sfânt este cu totul de o altă natură. E un foc neprihănit, care nu poate lua naștere decât cu ajutorul unor anumitor rituri și nu poate fi alimentat decât cu un anumit fel de lemne. E un foc cast; împreunarea celor două sexe nu trebuie să aibă loc în prezența lui [2]. Nu i se cere numai bogăție și sănătate; îi sunt adresate rugăciuni și pentru a dobîndi curățenia sufletului, temperanța, înțelepciunea. „Dă-ne bogăție și prosperitate, fă-ne deasemeni înțelepți și caști!“ Focul sfânt este deci un fel de ființă morală. E drept că strălucește, încălzește și coace hrana sfântă; în acelaș timp însă el are

[1] Ovid, *Fast.* VI, 291.
[2] Hesiod, *Opera* 676—680. Plutarc, *Com. asupra lui Hess.* pag. 43.

conştiinţă şi inteligenţă; concepe datorii şi are grijă să fie îndeplinite. L-am putea crede om, căci el are natura dublă a omului: fiziceşte, străluceşte, se mişcă, trăeşte, procură abundenţa, prepară cina, hrăneşte corpul; moraliceşte, are sentimente şi afecţii, dă omului curăţenia, stăpâneşte binele şi răul, hrăneşte sufletul. Se poate spune că întreţine vieaţa omenească în îndoita serie a manifestărilor sale. E în acelaş timp isvor de bogăţie, de sănătate şi de virtute. E în adevăr zeul naturei umane. Mai târziu, când acest cult a fost lăsat pe planul al doilea de către Brahma sau Zeus, focul sacru a rămas aceia ce în divinitate era mai accesibil omului; a fost intermediarul său pe lângă zeii naturii fizice; şi-a luat sarcina de a duce cerului ofranda omului, şi de a aduce acestuia favorurile divine. Apoi, când acest mit al focului sacru a devenit marea zeiţă Vesta, Vesta a fost zeiţa fecioară; ea nu a reprezentat în lume nici puterea, nici fecunditatea; ea a fost ordinea; însă nu ordinea riguroasă, abstractă, matematică, legea imperioasă şi fatală, ἀνάγκη, care fu observată din vreme printre fenomenele naturei fizice. A fost ordinea morală. Oamenii şi-au închipuit-o ca un fel de suflet universal care ar regula deosebitele mişcări ale lumilor, după cum sufletul omenesc pune regulă în organele noastre.

Şi astfel concepţia generaţiilor primitive începe să fie întrezărită. Principiul acestui cult este în afara naturei fizice şi se află în acest mic univers misterios, omul.

Aceasta ne readuce la cultul morţilor. Amândouă au aceiaş vechime. Erau atât de strâns legate, încât credinţa celor vechi nu făcea dintr'însele decât o singură religie. Foc sacru, demoni, eroi, zei Lari, toţi aceştia erau confundaţi [1]. Vedem din două pasagii ale lui Plaut şi Columel că în limbajul ordinar se spunea fără deosebire foc sacru sau Lar domestic, şi vedem din Cicero că nu se

[1] Tibul, II, 2, Horaţiu, IV, 11,6. Ovid, *Trist*, III, 13; V, 5. Grecii dădeau zeilor lor casnici şi eroilor epitetul de ἐφέστιοι sau ἑστιοῦχοι.

deosebia focul sfânt de Penați și nici Penații de zeii Lari [1].

Citim în Servius „Prin focul sacru cei vechi înțelegeau zeii Lari; astfel Virgil a putut pune fără deosebire când foc sacru în loc de Penați, când Penați pentru foc sacru“ [2]. Intr'un pasagiu vestit din *Eneida,* Hector spune lui Eneea că îi va încredința Penații troieni, și în realitate îi dă în primire focul sacru. Intr'un alt pasagiu, Eneea invocând aceiași zei, îi chiamă deodată Penati, Lari și Vesta [3].

Am văzut de altfel că acei pe care cei vechi îi numiau Lari sau Eroi, nu erau decât sufletele morților, cărora omul le atribuia o putere supraomenească și divină. Amintirea unuia dintre acești morți era vecinic legată de focul sacru. Adorându-l pe acesta, mortul nu putea fi dat uitării. Ei erau asociați în respectul oamenilor și în rugăciunile lor. Descendenții, când vorbeau de focul sacru, pomeneau bucuros numele strămoșului: „Părăsește acest loc, spune Oreste Elenei, și apropie-te de anticul foc al lui Pelops pentru a putea înțelege vorbele mele“ [4]. Acelaș lucru face și Enea când vorbind de focul pe care-l transportă peste mări, îi dă numele de Larul lui Assaracus, ca și cum ar fi văzut în acest foc sufletul strămoșului său.

Gramaticul Servius, care era foarte instruit în ceiace privește antichitatea greacă și romană (în timpul său erau mai mult studiate decât în timpul lui Cicero), spune că era un obiceiu foarte vechiu îngropatul morților în casă, și adaugă: „Ca o urmare a acestui obiceiu, Larii și Penații sunt adorați în casă“ [5]. Această frază stabilește limpede o legătură veche între cultul morților și focul sacru. Putem întrevedea deci că la origină focul sacru n'a fost decât simbolul cultului morților, că sub

[1] Plaut. *Aulul.*, II, 7, 16: *in foco nostro Lari*, Columel, XI, 1, 19: *Larem focumque familiarem*, Cicero, *Pro domo*, 41; *Pro Quintio*, 27, 28.

[2] Servius, *in Aen.*, III, 134.

[3] Virgil. *En.* II, 297; IX, 257-258; V, 744.

[4] Euripide, *Oreste*, 1420—1422.

[5] Servius, *in Aen.*, V, 64; VI, 152. Vezi Platon, *Minos*, p. 315; Ἔθαπτον ἐν τῇ οἰκίᾳ τοὺς ἀποθανόντας.

piatra altarului se odihnea un strămoş, că focul era aprins în cinstea lui şi că acest foc părea că întreţine viaţa într'ânsul sau că reprezintă sufletul său, mereu de veghe.

De fapt, aceasta-i numai o presupunere, căci dovezile ne lipsesc.

Ceea ce-i sigur însă, e faptul că cele mai vechi generaţii ale rassei din care au eşit Grecii şi Romanii au avut cultul morţilor şi al focului, religie veche care nu-şi lua zeii din natura fizică, ci omul însăşi era obiect de adoraţie; ei adorau fiinţa invizibilă care sălăslueşte în fiecare din noi, forţa morală şi gânditoare care însufleţeşte şi stăpâneşte corpul nostru.

Această religie nu a avut întotdeauna o influenţă la fel de puternică asupra sufletului; ea slăbeşte puţin câte puţin, însă nu dispare niciodată. Contimporană cu primele timpuri ale rassei arice, ea pătrunse atât de adânc în sufletul acestei rasse, încât strălucita religie a Olimpului grec nu-i suficientă pentru a o desrădăcina, ci numai creştinismul putea săvârşi acest lucru.

Vom vedea în curând ce acţiune puternică a exercitat această religie asupra instituţiilor casnice şi sociale ale celor vechi. Ea a fost concepută şi stabilită în acea epocă îndepărtată când această rassă căuta să-şi formeze instituţiile, şi a determinat calea pe care au mers apoi popoarele.

CAPITOLUL IV

Religia casnică.

Nu trebue să ne închipuim această veche religie ca pe acelea cari au fost fundate mai târziu de umanitatea mai avansată. De foarte multă vreme, oamenii nu mai admit o doctrină religioasă decât cu următoarele condiţii: prima ca să-i anunţe un Dumnezeu unic; iar cealaltă, ca să se adreseze tuturor oamenilor şi să fie accesibilă tuturor, fără a respinge sistematic nici o clasă şi nici o rassă. Religia primelor timpuri nu împlinea însă nici una din aceste condiţii; nu numai că nu oferea spre adorare un zeu unic, dar aceşti zei nu primeau să

fie adorați de toți oamenii. Ei nu apăreau ca zei ai geniului uman. Ei nu semănau nici măcar cu Brahma, care era barim zeul unei mari caste, nici cu Zeus Panhellenicul, care era al unei întregi nații. In această religie primitivă fiecare zeu era adorat de o familie numai. Religia era pur casnică.

Trebue să luminăm acest punct important; căci fără aceasta n'am putea înțelege foarte strânsa relație care s'a stabilit între aceste vechi credințe și constituirea familiei grece și romane.

Cultul morților nu se asemănà deloc cu acela pe care-l au creștinii pentru Sfinți. Una din cele dintâi reguli ale acestui cult era că nu putea fi săvârșit de fiecare familie decât pentru morții cari le aparțineau prin sânge. Funerariile nu puteau fi îndeplinite religios decât de ruda cea mai apropiată. Cât despre cina funebră care se reînoia apoi la epoci determinate, singură familia avea dreptul să asiste și orice străin era exclus cu severitate [1]. Se credea că mortul nu primea ofranda decât din mâna alor săi; nu voia cult decât din partea descendenților săi. Prezența unui om străin de familie turbura liniștea manilor. Și legea interzice străinului să se apropie de un mormânt [2]. A atinge cu piciorul, chiar din nebăgare de seamă, un mormânt, era un act nelegiuit, pentru care trebuia să ceri iertare mortului și să te purifici pe tine. Cuvântul prin care cei vechi desemnau cultul morților este semnificativ; Grecii spuneau πατριάζειν [3], Latinii spuneau *parentare*. Inseamnă că rugăciunea și

[1] Legea lui Solon oprea să urmeze cineva gemând convoiul unui om care nu-i erà rudă (Plutarc, *Solon*, 21). Nu îngăduià femeilor să însoțească mortul decât până la gradul de nepoate, ἐντὸς ἀνεψιαδῶν (Demostene, *In Macartatum*, 62—63. Cf. Ciceron, *De legibus*, II, 26. Varron, L. L., VI, 13: *Ferunt epulas ad sepulcrum quibus jus ibi parentare*. Gaius, II, 5, 6: *Si modo mortui funus ad nos pertineat*.

[2] Οὐκ ἔξεστιν ἐπ' ἀλλότρια βαδίζειν (legea lui Solon, in Plutarc, *Solon*, 21). *Pittacus omnino accedere quemquam vetat in funus aliorum* (Cicero, *De legib.*, II, 26).

[3] Pollux, III, 10.

ofranda erau adresate de fiecare părinţilor săi [1]. Cultul morţilor era întradevăr cultul strămoşilor [2]. Lucian, ironizând părerile vulgului, ni le explică clar când spune: „Mortul care n'a lăsat fiu nu primeşte pomana şi-i expus la foame veşnică" [3].

In India ca şi'n Grecia, pomana nu putea fi făcută unui mort decât de aceia cari coborau dintrânsul. Legea Indienilor ca şi legea ateniană oprea admiterea unui străin, fie el un prieten, la ospăţul funebru. Era aşa de necesar ca aceste mese să fie oferite de descendenţii mortului şi nu de alţii, încât se presupunea că manii, în locaşul lor, pronunţau adesea această rugăminte: „De-ar da zeii să se nască mereu din neamul nostru fii, cari să ne ofere deapururi orez fiert cu lapte, miere şi unt închegat" [4].

Urmă de aici că'n Grecia şi la Roma, ca şi'n India, fiul avea datoria să facă libaţii şi sacrificii manilor tatălui său şi tuturor strămoşilor [5]. A lipsi dela această datorie era nelegiuirea cea mai gravă ce se putea comite, pentrucă întreruperea acestui cult făcea să decadă o serie de morţi şi distrugea fericirea lor. O astfel de neglijenţă era un adevărat paricid, multi plicat de atâtea ori câţi strămoşi erau în familie.

Dacă, dimpotrivă, sacrificiile erau totdeauna îndeplinite după rit, dacă alimentele erau aduse pe mormânt

[1] Astfel citim în Iseu, *De Meneclis hered.*, 46: „Dacă Menecles n'are copii, sacrificiile *casnice* nu vor avea loc pentru dânsul şi nimeni nu-i va aduce ofrandă anuală pe mormânt". Alte pasagii ale aceluiaş orator arată că totdeauna fiul trebuie să aducă băuturile pe mormânt; *De Philoct. hered.*, 51; *De Apollod hered.*, 30.

[2] Cel puţin la origină, căci mai târziu cetăţile au avut şi ele eroii lor topici şi naţionali, cum vom vedea mai departe. Vom vedea deasemeni că adopţia creia o rudenie factice şi dădea dreptul la onorarea unei serii de strămoşi.

[3] Lucian, *De luctu.*

[4] *Legile lui Manu*, III, 138; III, 274.

[5] E ceia ce limbajul grec numeşte ποιεῖν τὰ νομιζόμενα (Eschin *in Timarch.*, 40; Dinarc, *in Aristog*, 18) Cf. Plutarc, *Caton*, 15: χρὴ τοῖς γονεῦσιν ἐναγίζειν. Vezi cum Dinarc reproşează lui Aristogiton că n'a făcut sacrificiul anual tatălui său mort în Eritrea. Dinarc in *Aristog.*, 18.

la zile fixe, atunci strămoşul devenia un zeu protector. Duşman tuturor acelora cari nu coborau din el, îi gonea dela mormântul său, lovindu-i cu boală, dacă se apropiau; pentru ai săi era bun şi ajutător. Era un schimb continuu de servicii între viii şi morții fiecărei familii. Strămoşul primea dela descendenții săi seria ospețelor funebre, adică singurele mulțumiri pe cari le mai putea avea în viața de apoi. Descendentul primea din partea strămoşului ajutorul şi forța de care avea nevoie în viața aceasta. Cel viu nu se putea lipsi de cel mort, nici mortul de cel viu. Prin aceasta se crea o legătura puternică între toate generațiile unei aceleiaşi familii şi astfel formau un corp pe veci de nedespărțit.

Fiecare familie avea mormântul sau, în care morții veneau să se odihnească unul după altul, întotdeauna împreună.

Toți aceia de acelaş sânge trebuiau să fie îngropați la un loc şi nici un altul din altă familie nu putea fi primit [1]. Acolo se celebrau ceremoniile şi aniversările. Acolo

[1] Anticul obiceiu al mormintelor de familie e formal dovedit. Cuvintele τάφος πατρῷος, μνῆμα πατρῷον, μνῆμα τῶν προγόνων, apar foarte des la Greci, cât şi la Latini *tumulus patrius*, *monumentum gentis*. Demostene *in Eubulidem*, 28: τὰ πατρῷα μνήματα ὧν κοινωνοῦσιν ὅσοιπερ εἰσὶ τοῦ γένους. Legea lui Solon interzicea să fie îngropat un om din altă familie; *ne alienum inferat.* (Cic. *De leg.*, II, 26) Demostene. *in Macartatum*, 79, descrie mormantul „unde se odihnesc toți cei cari descind din Buselos; se numeşte monumentul Buselizilor; acesta este un loc mare înconjurat de o împrejmuire, urmând obiceiului antic". Mormântul Lakiazilor, μνήματα Κιμώνια e menționat de Marcellinus, biograful lui Tucydide, şi de către Plutarc, *Cimon*, 4.— Este o veche anecdotă care dovedeşte cât erà de necesar ca fiecare mort să fie îngropat în mormântul familiei sale; se povestea că Lacedemonienii, pe punctul de a da lupta cu Messenienii, legaseră de bratul lor drept semne deosebite, pe care erà scris numele fiecăruia şi acela al tatălui său, pentru ca în caz de moarte corpul să poată fi recunoscut şi transportat în mormântul strămoşilor săi; acest exemplu de moravuri antice ne-a fost conservat de către Justin, III, 5. Eschyl face aluzie la acelaş obiceiu atunci când spune, vorbind de războinicii cari vor pieri, că vor fi readuşi în pământul strămoşesc, τάφων πατρῴων λαχαί (*Cei şapte contra Tebei*, I, 914) — Romanii aveau deasemenea morminte de familie; Cicero, *De offic.*, — 47: *Sanguinis conjunctio, eadem habere monumenta majorum, iisdem uti-*

fiecare familie credea că-şi vede strămoşii săi sfinţiţi. In timpurile foarte vechi, mormântul era chiar pe proprietatea familiei, în mijlocul locuinţei, ca fii intrând sau ieşind din casa lor să întâlnească de fiecare dată părinţii, şi de fiecare dată să le adreseze o rugăciune[1]. Astfel strămoşul rămânea în mijlocul a lor săi; invizibil, însă întotdeauna prezent, continua să facă parte din familie, şi să-i servească de şef. El, nemuritorul, fericitul, divinizatul, se interesa de ceia ce lăsase muritor pe pământ, le cunoştea nevoile, le sprijinea slăbiciunile. Şi acel care era încă în viaţă, care muncea, care, după expresia antica nu-şi plătise încă datoria faţă de existenţă, acela avea în jurul său călăuzele şi sprijinitorii săi: aceştia erau strămoşii. In mijlocul greutăţilor ei invocau bătrâna lor înţelepciune; la nenorocire le cereau o consolare, în primejdie un sprijin, după o greşală, iertare.

Fără îndoială astăzi cu multă greutate ne putem imagina că cineva a putut să-şi adore tatăl sau strămoşul său. A face din om un zeu ni se pare tocmai opusul religiei. Ne este aproape tot atât de greu să înţelegem vechile credinţe ale oamenilor cum le-ar fi fost şi lor să le imagineze pe ale noastre. Să ne gândim că cei vechi nu aveau încă idei despre creaţie; pentru ei misterul generaţiei era ceia ce ar putea fi pentru noi acel al creaţiei. Generatorul li se părea o fiinţă divină şi deaceia îi adorau străbunul. Trebuie ca acest sentiment să fi fost foarte natural şi puternic, căci el apare ca principiu al unei religii la originea aproape a tuturor societăţilor umane; îl găsim la Chinezi ca şi la Greci, Geţi şi Sciţi, la popoarele Africei ca şi la acelea ale Lumei-Noui[2]. Focul sacru, care era atât de strâns asociat de cultul

sacris, sepulcra habere communia. Ca şi în Grecia nu erà îngăduit să îngropi membrul unei alte famili; Cicero, *De legib*, II, 22: *Mortuum extra gentem inferri fas negant.* Vezi Ovidiu *Tristele*, IV, 3, 45. Velleius, II, 119; Suetoniu, *Nero*, 50; Tiberiu 1; *Cicero, Tuscul*, 1, 7, Digeste, XI, 7; XLVII, 12, 5.

[1] Euripide, Elena, 1163—1168.

[2] La Etrusci şi la Romani era obiceiul ca fiecare familie să păstreze chipurile strămoşilor în jurul căminului. Aceste imagini erau oare numai portrete de familie ori idoli?

morţilor, avea de asemenea drept caracter esenţial că aparţinea numai unei singure familii.

El represintă strămoşii,[1] era providenţa unei familii şi nu avea nimic comun cu focul familiei vecine, care era o altă providenţă. Fiecare foc sfânt proteja pe ai sai.

Intreagă această religie era închisă în cuprinsul casei. Cultul nu era public. Toate ceremoniile se săvârşiau numai în mijlocul familiei[2]. Focul sfânt nu era aşezat niciodată afară din casă şi nici aproape de poarta exterioară, unde un străin l-ar fi putut vedea. Grecii îl aşezau de asemenea într'o împrejmuire[3] care-l apăra de atingerea sau chiar privirea profanilor. Romanii îl ascundeau în mijlocul locuinţei lor. Toţi aceşti zei, Foc sfânt, Lari, Mani erau numiţi zei ascunşi sau zeii interiorului[4]. Toate aceste religii erau săvârşite în secret, *sacrificia occulta*, spune Cicero;[5] era destul ca o ceremonie să fie zărită de un străin, ca să fie turburată, pângărită de această singură privire.

Pentru această religie casnică nu există nici reguli uniforme, nici ritual comun. Fiecare familie avea independenţa desăvârşită. Nici o putere exterioară nu avea dreptul să reguleze cultul sau credinţa sa. Nu era alt preot decât tatăl; ca preot nu cunoştea nici o ierarhie. Pontiful din Roma sau arhontele din Atena puteau să se intereseze dacă şeful familiei săvârşea toate riturile religioase, nu aveau însă dreptul să-i ordone nici o modificare. *Suo quisque ritu sacrificium faciat*, aceasta era regula absolută[6]. Fiecare familie avea ceremoniile cari-i erau proprii, sărbătorile sale particulare, formulele sale de rugăciune şi imnurile sale[7]. Tatăl, singurul inter-

[1] Ἑστία πατρῴα, *Focus patrius*. De asemenea în Veda, Agni este invocat ca zeu *casnic*.

[2] Iseu, *De Cironis hereditate*, 15—18.

[3] Această împrejmuire era numită ἕρκος.

[4] Θεοὶ μύχιοι, *dii Penates*. Cicero, *De nat. Deor*, II, 27: *Penates, quod penitus insident*. Servius *Aen.*, III, 12: *Penates ideo appellantur quod in penetralibus aedium coli solebant*.

[5] Cicero. *De arusp. resp.*, 17.

[6] Varron, *De ling. lat.*, VII, 88.

[7] Hesiod, *Opera*, 701. Macrob. Sat. I, 16. Cic., *De legib.*, II, 11: *Ritus familiae patrumque servare*.

pret şi singurul pontifice al religiei sale, avea singur dreptul de iniţiare, însă numai faţă de fiul său. Riturile, durata rugăciunii, cântecele, care formau o parte esenţială a acestei religii casnice, erau patrimoniu, o proprietate sfântă, pe care familia n'o împărţea cu nimeni şi era chiar interzis s'o împărtăşeşti străinilor. Astfel se petreceau lucrurile în India: „Am drept cea mai puternică armă împotriva inamicilor, spune brahmanul, cântecele sfinte pe care le am moştenire dela strămoşi şi pe cari mi le-a transmis tatăl meu“ [1].

Astfel religia nu resida în temple ci în locuinţă; fiecare avea zeii săi; fiecare zeu nu proteja decât o singură familie şi nu era zeu decât într'o singură casă. Nu putem raţional presupune ca o religie cu acest caracter să fi fost revelată oamenilor de imaginaţia puternică a unuia din ei, sau că le-ar fi fost împărtăşită de o castă de preoţi. Ea s'a născut spontan în spiritul uman: leagănul său a fost familia; fiecare familie şi-a făcut zeii săi.

Această religie nu se putea propaga decât prin generaţie. Tatăl dând viaţă fiului său, îi dădea în acelaş timp şi credinţa, cultul său, dreptul de a întreţine focul sfânt, de a oferi ospăţul funebru; de a pronunţa formulele rugăciunii. Generaţia stabilia o legătură misterioasă între copilul care se năştea şi toţi zeii familiei. Aceşti zei formau însăş familia sa, Θεοὶ ἐγγενεῖς; erau în sângele său, Θεο σύναιμοι [2]. Copilul prin naştere aducea dreptul de a-i adora şi a le oferi sacrificii, tot aşa cum, mai târziu, când moartea îl va fi divinizat şi pe dânsul, va trebui la rândul său să fie socotit printre aceşti zei ai familiei.

Trebuie să observăm însă particularitatea, că religia casnică nu se propoga decât în linie bărbătească. A-

[1] *Rig-Veda*, tr. Langlois, t. I, p. 113. Legile lui Manu menţionează adesea riturile particulare fiecărei familii: VIII, 3; IX, 7.

[2] Sofocle. *Antig.*, 199; *Ibid.*, 659. A se compara πατρῷοι θεοὶ în Aristofan, *Viespile*, 388; Eschyle, *Pers.*, 404. Sofocle, *Electra* 411; θεοί γενέθλιοι, Platon, *Legile*, V, p. 724; *Di generis*, Ovid, *Fast.*, II, 631.

ceasta fără îndoială era în legătură cu ideea pe care și-o făceau oamenii despre generație[1].

Credința vremurilor primitive, așa cum o găsim în Veda și după rămășițele pe care le găsim în întreg dreptul grec și roman, a fost că puterea reproductoare sălășluia numai în tată. Singur tatăl poseda principiul misterios al ființei și transmitea scânteia de viață. Din această veche părere a rezultat faptul transmiterii cultului casnic numai în linie bărbătească, femeia neputând participa la el decât prin intermediul tatălui sau soțului său, și în sfârșit, după moarte, femeia neavând aceiaș parte ca și bărbatul la cult și ceremoniile funebre. Au mai rezultat încă și alte consecințe foarte grave în dreptul privat și în constituirea familiei; pe acestea le vom vedea mai departe.

[1] Vedalele numesc focul sacru causa posterității masculine. Viez *Mitakchara*, trad. Orianne, p. 139.

CARTEA II

Familia

CAP. I

Religia a fost principiul constitutiv al familiei antice

Daca ne ducem cu gândul în mijlocul acestor vechi generaţii de oameni, găsim în fiecare casă un altar şi în jurul acestui altar reunită familia. Ea se adună în fiecare dimineaţă pentru a-i adresa focului primele sale rugăciuni şi în fiecare seară pentru a-l invoca pentru ultima dată. In cursul zilei, ea se mai strânge încă în jurul lui pentru prânzul la care participă toţi cu credinţă, după ce au făcut rugăciunea şi libaţiunile. In toate actele sale religioase, întreaga familie cântă imnurile moştenite dela strămoşi.

Afară din casă, aproape, în câmpul vecin, este un mormânt. Acesta-i a doua locuinţă a familiei. Acolo odihnesc laolaltă mai multe generaţii de strămoşi; moartea nu i-a despărţit. Rămân grupaţi în această de a doua existenţă şi continuă să formeze o familie strâns legată.

Intre partea vie şi cea dispărută a unei familii, nu-i decât această distanţă de câţiva paşi, care desparte locuinţa de mormânt. La zile anumite, care sunt determinate pentru fiecare de religia sa casnică, cei vii se reunesc

lângă strămoşi. Ei le duc prânzul funebru, le varsa lapte şi vin, depun prăjituri şi fructe, ori ard pentru ei carnea unei victime. In schimbul acestor ofrande le cer protecţia, îi numesc zeii lor şi le cer să facă ogorul fertil, în casă să aducă prosperitate, să facă sufletele virtuoase.

Principiul familiei antice nu-i numai generaţia. Dovadă e faptul că sora nu înseamnă în familie ceia ce înseamnă fratele, că fiul emancipat sau fiica odată căsătorită încetează de a mai face parte dintrânsa; mai sunt apoi multe alte dispoziţii importante ale legilor greceşti şi romane, pe care vom avea prilejul să le examinăm mai departe.

Principiul familiei nu-i însă nici afecţiunea naturală, căci dreptul grec şi cel roman nu ţin socoteală de acest sentiment. El poate să existe în fundul sufletelor, în drept nu înseamnă nimic. Tatăl îşi poate iubi fiica, însă nu-i poate lăsa moştenire bunurile sale. Legile de succesiune, adică acele dintre legi cari dovedesc cel mai bine ideia ce-şi făceau despre familie, sunt în contradicţie flagrantă, fie cu ordinea naşterei, fie cu afecţiunea naturală [1].

Istoricii dreptului roman, observând foarte just că nici naşterea, nici afecţiunea nu erau temelia familiei romane, au crezut că această temelie era formată de puterea părintească sau cea maritală. Ei fac din această putere un fel de instituţie primordială. Nu-şi explică însă cum s'a format, decât prin superioritatea puterii bărbatului asupra femeii, a tatălui asupra copiilor. Or, e o mare greşală a pune forţa la originea dreptului. Vom vedea de altfel mai departe că autoritatea părintească sau cea maritală, departe de a fi o primă cauză, a fost ea însăşi un efect; ea a derivat din religie şi a fost stabilită de dânsa: nu e deci principiul care a constituit familia.

Ceia ce uneşte membrii familiei antice, e ceva mai puternic decât naşterea, sentimentul, sau forţa fizică; e religia focului sfânt şi a strămoşilor. Ea face ca fami-

[1] Bine înţeles că vorbim aci de dreptul cel mai vechiu. Vom vedeà mai departe că aceste legi vechi au fost modificate.

lia să formeze un corp unit în această viaţă şi chiar în cea viitoare. Familia antică este o asociaţie religioasă mai mult decât una naturală. Astfel vom vedea mai departe, că femeia nu va fi socotită ca făcând parte dintrînsa, decât în măsură în care ceremonia sacră a căsătoriei o va fi iniţiat în cult, că fiul nu va mai face parte dacă va fi renunţat la cult sau dacă a fost emancipat, că cel adoptat va fi, dimpotrivă, un adevărat fiu, pentrucă dacă nu are legătura de sânge, va avea ceva mai mult, comunitatea cultului; că legatarul care va refuza să adopte cultul unei familii, nu va putea avea succesiunea: că, în sfârşit, rudenia şi dreptul de moştenire vor fi regulate nu după naştere, ci după drepturile de participare la cult, aşa cum le-a stabilit religia. Fără îndoială că nu religia a creiat familia, dar sigur că dânsa a fost aceia care i-a dat regulele, şi de aci a venit faptul că religia antică a avut o constituţie atât de deosebită de aceea pe care ar fi avut-o, dacă ar fi avut la bază numai sentimentele naturale.

Vechea limbă greacă avea un cuvânt foarte semnificativ pentru a desemna o familie; se spunea ἐπίστιον, cuvânt care înseamnă literal, *ceiace este lângă focul sacru.* O familie era un grup de persoane cărora religia le îngăduie să invoace acelaş foc sacru, şi să ofere prânzul funebru aceloraş strămoşi [1].

CAPITOLUL II

Căsătoria

Prima instituţie pe care a stabilit-o religia a fost cu drept cuvânt căsătoria.

Trebuie să observăm că această religie a căminului şi a strămoşilor, care se transmitea din bărbat în bărbat, nu aparţinea totuşi exclusiv omului: femeia avea parte

[1] Herodot, V, 93, pentru a spune 700 familii întrebuinţează expresia ἑπταχόσια ἐπίστια. In alt loc, I, 176 pentru a spune 80 de familii, spune ὀγδοώκοντα ἑστίαι. Aceiaş expresie în Plutarc, *Romulus*, 9.

la cult. Fată, asista la actele religioase ale tatălui său; căsătorită, la acele ale bărbatului.

Se presimte numai prin aceasta caracterul esenţial al uniunei comjugale la cei vechi. Două familii trăesc alături una de alta, dar au zei diferiţi. Intr'una din ele, o tânără ia parte, din copilărie, la religia tatălui său; invoacă altarul său; îi oferă în fiecare zi libaţii, îl înconjură de flori şi de ghirlande în zilele de sărbătoare, îi cere protecţia, îi mulţumeşte pentru binefaceri. Acest altar părintesc e zeul său. Dacă un tânăr din familia vecină o cere în căsătorie, atunci e vorba pentru dânsa de cu totul altceva decât de a trece dintr'o casă în alta. E vorba de a părăsi altarul părintesc, pentru a merge să invoace altarul soţului său. E vorba de a schimba religia, de a practica alte rituri şi de a prounnţa alte rugăciuni. E vorba de a părăsi zeul copilăriei sale pentru a se pune sub imperiul unui zeu pe care nu-l cunoaşte. Să nu nădăjduească că poate să rămână credincoasă unuia, onorâud pe celălalt, căci în această religie e un principiu imuabil, că o aceiaş persoană nu poate invoca două altare sau două serii de strămoşi. „Dela căsătorie, spune unul din cei vechi, femeia nu mai are nimic comun cu religia casnică a părinţilor săi: sacrifică la altarul soţului [1]".

Căsătoria este deci un act grav pentru tânără şi tot aşa de grav pentru soţ. Căci această religie cere să te fi născut lângă altar, pentruca să ai dreptul să sacrifici acolo. Şi totuşi, dânsul va introduce lângă altarul său o străină; cu dânsa va face ceremoniile misterioase ale cultului său; îi va arăta riturile şi formulele, cari sunt patrimoniul familiei sale. N'are nimic mai scump decât această moştenire; aceşti zei, rituri, imnuri, pe care le are dela strămoşi, e ceiace-l protejează în viaţă, îi promite bogăţia, fericirea, virtutea. Totuşi, în loc de a păstra pentru sine această putere tutelară, cum îşi păstrează sălbatecul idolul sau amuleta, va admite ca o femeie s'o împartă cu dânsul.

[1] Dicearc, citat de Étienne de Byzance, v⁰ πάτρα.

Astfel, când pătrundem în gândul acestor oameni vechi, vedem de ce importanţă era pentru dânşii uniunea conjugală şi cât de necesară era intervenţia religiei. Nu trebuia oare ca prin vreo ceremonie sfântă tânăra să fie iniţiată în cultul pe care avea să-l urmeze de aici înainte? Pentru a deveni preoteasă a acestui altar, de care n'o lega naşterea, nu-i trebuia oare un fel de inordinare sau adopţie?

Căsătoria era ceremonia sfântă care trebuia să producă aceste mari efecte. E obişnuit la scriitorii latini sau greci să se desemneze căsătoria prin cuvinte cari indică un act religios[1]. Pollux, care trăia în timpul Antoninilor, dar care poseda o foarte veche literatură, pe care noi n'o mai avem, spune că în timpurile vechi în loc de a desemna căsătoria prin numele său particular (γάμος) o desemna numai prin cuvântul τέλος, care înseamnă ceremonie sfântă[2]; ca şi cum căsătoria fusese, în aceste timpuri vechi, ceremonia sfântă prin excelenţă.

Ori, religia care făcea căsătoria nu era aceia a lui Jupiter, a Junonei sau a altor zei din Olimp. Ceremonia n'avea loc într'un templu; era îndeplinită în casă şi o prezida zeul casnic. In adevăr, când religia zeilor cereşti deveni preponderantă, nu se putu opri de a-i invoca şi în rugăciunile căsătoriei; se luă chiar obiceiul de a se duce mai înainte la templu şi de a oferi acestor zei sacrificii, cari se numeau preludiile căsătoriei[3]. Dar partea principală şi esenţială a ceremoniei trebuia totdeauna să se săvârşească în faţa altarului casnic.

La Greci, ceremonia căsătoriei se compunea, cum am spune, din trei acte. Primul se petrecea înaintea altarului tatălui, ἐγγύησις; al treilea la altarul soţului, τέλος; al doilea, era trecerea dela unul la altul, πομπή.

1° In casa părintească, în prezenţa pretendentului, tatăl, înconjurat de obiceiu de familia sa, oferă un sacrificiu. Sacrificiul terminat, declară, pronunţând o formulă sacramentală, că-şi dă fata tânărului. Această

[1] Θύειν γάμον, sacrum nuptiale.
[2] Pollux, III, 3, 38.
[3] Προτέλεια, προγάμια, Pollux, III, 38.

declarație e absolut indispensabilă căsătoriei. Căci tânăra n'ar putea să meargă numai decât să adore altarul soțului, dacă tatăl n'ar fi despărțit-o în prealabil de altarul părintesc. Pentruca să intre în noua sa religie trebuie să fie deslegată de ori ce legătură cu prima ei religie [1].

2° Tânăra este transportată în casa soțului. Uneori, bărbatul însuși o conduce [2]. In anumite orașe sarcina de a aduce pe tânără aparține unuia din acei oameni cari erau învestiți la Greci cu un caracter sacerdotal și pe care-i numeau herolzi [3]. Tânăra este de obiceiu așezată pe un car [4]; are fața acoperită cu un văl și poartă pe cap o coroană. Coroana, cum vom avea adesea ocazia s'o vedem, era obișnuită în toate ceremoniile cultului. Rochia sa era albă. Albul era culoarea hainelor în toate actele religioase. Inaintea ei merge o torță; e torța nupțială [5]. Pe tot parcursul se cântă în jurul ei un imn religios, care are drept refren ὦ ὑμὴν, ὦ ὑμέναιε. Se numea acest imn *himeneu* și importanța acestui cântec sfânt era așa de mare că dădea numele ceremoniei întregi [6].

Tânăra nu intră cu dela sine putere în noua locuință Trebuie ca bărbatul s'o ia pe sus, să simuleze o răpire, să scoată câteva țipete și femeile care o întovărășesc să se facă c'o apără. De ce acest rit? E oare un simbol al pudoarei tinerei? E puțin probabil; momentul pudoarii n'a sosit încă: căci ceia ce se va îndeplini mai întâi în această casă, e o ceremonie religioasă. Nu vrea oare mai

[1] Herodot, VI, 130. Iseu, *De Philoctem*, *Hered.*, 14. Demostene dă câteva cuvinte din formulă: ἐγγυῶ ἐπὶ δικαίοις δάμαρτα εἶναι (*in Stephanum*, II, 18). Această parte a actului căsătoriei se mai numea și ἔκδοσις, *traditio*, Pollux, III, 35, Demostene, *Pro Phormione*, 32.

[2] Pollux, III, 41.

[3] Plutarc, *Quest. grecq*, 27.

[4] Plutarc, *Quest. rom.*, 29. Photius, *Lex.*, p. 52: παραλαβόντες αὐτὴν ἐκ τῆς πατρῴας ἑστίας ἐπὶ τὴν ἅμαξαν ἄγουσιν εἰς τὴν τοῦ γαμοῦντος.

[5] Iliada, XVIII, 492. Hesiod, *Scutum*, 275: Euripide, *Iphig in Aulis*, 792; *Phéniciennes*, 344; Elena, 722—725. Pollux, III, 41; Lucian, *Aétion*, 5.

[6] Illiada, XVIII, 495. Hesiod, *scutum*, 280. Aristofan, *Aves*, 1720; *Pax*, 1332. Pollux, III, 37; IV, 80. Fotius, *Biblioth.*, c. 239.

curând să se arate că femeia care va sacrifica la acest altar n'are prin ea însăşi nici un drept, că nu se apropie de dânsul prin efectul voinţei sale şi că trebuie ca stăpânul locului şi al zeului s'o introducă printr'un act al puterii sale? Oricum ar fi, după o luptă simulată, soţul o ridică în braţe şi o trece uşa, dar având grijă ca picioarele ei să nu atingă pragul [1].

Ceiace precede e numai pregătirea şi preludiul ceremoniei. Actul sfânt va începe în casă.

3° Se apropie de altar, soţia e pusă în prezenţa divinităţii casnice. O stropeşte cu apă lustrală; atinge focul sacru [2]. Se spun rugăciuni. Apoi ambii soţi îşi împart o prăjitură, o pâine, câteva fructe [3].

Acest fel de ospăţ frugal care începe şi sfârşeşte printr'o libaţie şi o rugăciune, această împărţire a hranei în faţa altarului, pune pe cei doi soţi în comuniune religioasă şi'n comuniune cu zeii casnici [4].

Căsătoria romană semăna mult cu căsătoria greacă, şi cuprindea ca şi dânsa trei acte, *traditio, deductio in domum, confarreatio*.

1° Tânăra părăseşte căminul părintesc. Cum dânsa nu-i legată de acest altar prin propriul său drept, ci numai prin intermediul tatălui, singură autoritatea tatălui o poate deslega. *Traditio* este deci o formalitate indispensabilă [5].

[1] Plutarc, *Licurg*, 15: ἐγάμουν δι' ἁρπαγῆς. Denys din Halicarnas, II, 30: οὐκ ἐφ' ὕβρει τῆς ἁρπαγῆς, ἀλλ' ἐπὶ γάμῳ γενομένης, ἑλληνικὸν καὶ ἀρχαῖον τὸ ἔθος, καὶ τρόπον συμπάντων καθ' οὓς συνάπτονται γάμοι ταῖς γυναιξὶν επιφανέστατον.

[2] *Ignem undamque jugalem* (Valer. Flaccus, *Argonaut.*, VIII, 245.)

[3] Plutarc, *Solon*, 20; *Praec. conjug.*, I. Acelaşi obiceiu la Macedoneni; Quintus, Curtius, VIII, 16: *Jussit afferri patrio more panen: hoc erat appud. Macedones sanctissimum coeuntium pignus; quem divisum gladio uterque libabat.*

[4] De aici această expresie a lui Platon, ταῖς μετὰ θεῶν καὶ ἱερῶν γάμων ἐλθούσαις εἰς τὴν οἰκίαν, (Legile, VIII, p. 841) şi aceasta a lui Plutarc, εἰς κοινωνίαν γένους ἐλθεῖν τὰ μέγιστα καὶ τιμιώτατα λαμβάνοντας καὶ διδοντας (*Viaţa lui Teseu*, 10). Acelaş scriitor spune, dealtminteri, că nu-i legătură mai sfântă decât căsătoria, *οὔκ ἐστι ἱερωτέρα κατάζευξις* (*Amatorius*, 4).

[5] Asupra formelor particulare de *traditio*, de *sponsio* în dreptul roman, vezi textul aşa de curios a lui Servius Sulpicius în Aulu-

2° Tânăra este condusă în casa soţului. Ca şi'n Grecia, poartă văl şi o cunună; o făclie nupţială precede cortegiul[1]. Se cântă în jurul ei un vechiu imn religios. Cuvintele acestui imn se schimbară poate cu timpul, acomodându-se cu variaţiile credinţei şi ale limbii; dar refrenul sacramental rămase totdeauna, fără a putea fi alterat: era cuvântul *Talassie*, cuvânt al cărui sens Romanii din timpul lui Horaţiu nu-l înţelegeau mai mult decât înţelegeau Grecii cuvântul ὑμέναιε, şi care era, probabil, restul sfânt şi inviolabil al unei formule antice[2].

Cortegiul se opreşte în faţa casei soţului. Aici, i se prezintă tinerei foc şi apă. Focul este emblema divinităţii casnice; apa este cea lustrală, care serveşte familiei la toate actele religioase[3]. Pentruca tânăra să intre în casă, trebuie, ca şi'n Grecia, să se simuleze răpirea[4]. Soţul trebuie s'o ia în braţe şi s'o treacă peste prag, fără ca ea să-l atingă cu picioarele.

3° Soţia e condusă atunci înaintea altarului, acolo unde sunt Penaţii, unde toţi zeii casnici şi imaginele străbunilor sunt grupaţi împrejurul focului sacru. Cei doi soţi, ca şi'n Grecia, fac un sacrificiu, varsă libaţia, pronunţă câteva rugăciuni şi mănâncă împreună dintr'o prăjitură d'n făină fină *(panis farreus)*[5].

Gellu, IV, 4.—Cf. Plaut, *Aulularia*, II, 2, 41—49; II, 3, 4; *Trinummus*, V, 4; Cicero, *ad Atticum*, I, 3.

[1] Ovid, *Fastes*, II, 558—661.

[2] Plutarc, *Romulus*, 15.

[3] Varron, *De ling. lat.*, V, 61; Plutarc, *Quest. rom.*, 1. Servius *ad Æneida*, IV, 167.

[4] Plutarc, *Quest rom.*, 29; *Romulus*, 15. Macrobe, *Saturn*, I, 15. Festus, V° *rapi*.

[5] Pliniu, *Ist. nat.*, XVIII, 3, 10: *in sacris nihil religiosius confarreationis vinculo erat, novaeque nuptae fareum praeferebant*. Denys, din Halicarn., II, 25: ἐκάλουν τοὺς ἱεροὺς γάμμους φαῤῥάκια ἀπὸ τῆς κοινωνίας τοῦ φαῤῥός. — Tacit, *Ann.*, IV, 16; XI, 26—27. Juvenal, X, 329—336. Servius, *ad Æn.*, IV, 103; *ad. Georg.*, I, 31. Gaius, I, 110—112. Ulpian, IX Digeste, XXIII, 2, 1.—Şi la Etruşti căsătoria se îndeplinea printr'un sacrificiu (Varron, *De re rust.*, II, 4).—Aceleaşi obiceiuri la vechii Indieni (*Legile lui Manu*, *III*, 27—30. 172; V, 152; VIII, 227; IX, 194. Mitackchara, trad. Orianne p. 166, 167, 236).

Această prăjitură mâncată în mijlocul recitării rugăciunilor, în prezenta şi sub ochii divinităţilor familiei, e ceiace face unirea sfântă dintre soţ şi soţie[1]. Din acel moment sunt asociaţi în acelaş cult. Femeia are aceiaşi zei, aceleaşi rituri, aceleaşi rugăciuni, aceleaşi sărbatori ca şi bărbatul său. De aici această veche definiţie a căsătoriei, pe care ne-au păstrat-o jurisconsulţii: *Nuptiae sunt divini juris et humani communicatio*. Şi aceastălaltă: *Uxor socia humanae rei atque divinae*[2]. Inseamnă că femeia a venit să împărtăşească religia soţului, această femeie pe care însăşi zeii, cum spune Platon, au introdus-o în casă.

Femeia astfel măritată păstrează cultul morţilor; dar ea nu duce cina funebră propriilor ei strămoşi; nu mai are acest drept. Căsătoria a despărţit-o complect de familia tatălui său şi a rupt toate raporturile religioase cu dânsa. Ea aduce ofrandă strămoşilor soţului ei; face parte din familia lor; au devenit străbunii ei. Căsătoria i-a dat a doua naştere. Ea este deacum înainte fica soţului ei, *filiae loco,* spun jurisconsulţii. Nu poate aparţine la două familii, nici la două religii casnice; femeia este cu totul în familia şi religia soţului ei. Se vor vedea consecinţele acestei reguli în dreptul succesoral.

Instituţia căsătoriei religioase trebuie să fie tot aşa de veche la rassa indo-europeană ca şi religia casnică, căci una nu se poate fără alta. Această religie a învăţat pe om că uniunea conjugală este altceva decât un raport al sexelor şi o afecţiune trecătoare; dânsa a unit doi soţi prin legătura puternică a unui acelaş cult şi aceloraşi credinţe. Ceremonia nunţilor era dealminteri aşa de solemnă şi producea aşa de grave efecte, încât nu trebuie să fim surprinşi că aceşti oameni n'au crezut-o permisă

[1] Vom vorbi mai departe de alte forme de căsătorie întrebuinţate la Romani şi unde nu intervenea religia. Aici e deajuns să spunem că mariajul sfânt ne pare cel mai vechiu; căci corespunde celor mai vechi credinţe şi a dispărut numai pe măsură ce acestea au slăbit.

[2] Digeste, XXIII, 2. Codul lui Just., IX, 32, 4. Denys din Halicarn., II, 25: κοινονὸς χρημάτων καὶ ἱερῶν.

şi posibilă decât pentru o singură femeie în fiecare casă. O astfel de religie nu putea să admită poligamia.

E foarte lesne de închipuit că o asemenea legătură era foarte greu de desfăcut şi că divorţul era aproape imposibil [1]. Dreptul roman îngăduia cu uşurinţă desfacerea căsătoriei făcută prin *coemptio* sau prin *usus;* desfacerea căsătoriei religioase însă se făcea cu mare greutate. Pentru această deslegare era necesară o nouă ceremonie sacră; căci singură religia putea desface ceia ce tot dânsa unise. Efectul ceremoniei numită *confarreatio* nu putea fi distrus decât prin altă ceremonie numită *diffareatio.* Cei doi soţi cari voiau să se despartă apăreau pentru ultima dată în faţa focului sacru; un preot şi martori erau de faţă. Li se înfăţişa soţilor, ca şi în ziua cununiei, o prăjitură făcută din cea mai bună făină [2]. Probabil însă că ei o respingeau în loc să o împartă. Apoi, în loc de rugăciuni, ei pronunţau formule „de un caracter straniu, sever, duşmănos, înfricoşător" [3], un fel de blestem prin care femeia renunţa la cultul şi zeii soţului. Atunci, legătura religioasă era ruptă. Comunitatea cultului încetând, orice altă comunitate înceta de plin drept şi căsătoria era anulată.

CAPITOLUL III

Despre continuitatea familiei; celibatul interzis; divorţ în caz de sterilitate. Inegalitate între fiu şi fiică

Credinţele relative la morţi şi cultul care le era datorit au constituit familia antică şi i-au dat cea mai mare parte din reguli.

[1] Cel puţin la origine. Denys din Halicarnas, II, 25, spune categoric că nimic nu putea desface o asemenea căsătorie. — Facultatea divorţului pare a se fi introdus destul de timpuriu în dreptul atic.

[2] Festus v. *Diffarcatio.* Pollux, III, ἀποπομπή. Se poate citi pe o inscripţie: *Sacerdos confarreationum et diffarreationum. Orelli* No. 2648.

[3] Φρικώδη, ἀλλόκοτα, σκυθρωπά. Plutarc, *Quest. rom.* 50.

Am văzut mai sus că omul, după moarte, era socotit ca o ființă fericită şi divină, cu condiția însă ca cei vii să-i ofere întotdeauna prânzul funebru. Dacă aceste ofrande încetau, era rău pentru mort, care devenia demon nenorocit şi răufăcător. Căci în epoca când aceste vechi generații începuse să-şi reprezinte viața viitoare, nu se gândise la recompense şi la pedepse; credeau că fericirea mortului nu depindea de purtarea din timpul vieții, ci de aceia pe care o aveau descendenții săi față de dânsul. Astfel fiecare tată aştepta dela urmaşii lui seria de prânzuri funebre care trebuia să asigure manilor săi liniştea şi fericirea.

Această părere a fost principiul fundamental al dreptului casnic la cei vechi. Mai întâi a decurs deaici această regulă, că fiecare familie trebuie să se perpetueze mereu. Morții aveau nevoie să nu li se stingă descendența. In mormântul în care trăiau, ei n'aveau alt subiect de nelinişte. Unicul lor gând ca şi unicul lor interes era, ca să aibă totdeauna pe cineva din sângele lor pentru a le aduce ofrande la mormânt. Şi Indianul credea că aceşti morți repetau mereu: „Să dea cerul să se nască totdeauna în linia noastră fii, cari să ne aducă orez, lapte şi miere". Indianul mai spunea: „Stingerea unei familii pricinueşte ruina religiei acestei familii; strămoşii, lipsiți de ofranda prăjiturilor, cad în rândul nenorociților"[1].

Oamenii din Italia şi din Grecia au crezut multă vreme la fel. Dacă nu ne-au lăsat în scrierile lor o expresie a credințelor lor tot aşa de clară ca aceia pe care o găsim în vechile cărți ale Orientului, cel puțin legile lor sunt de față pentru a mărturisi vechile lor păreri. La Atena, legea însărcina pe primul magistrat al cetății să vegheze ca nici o familie să nu se stingă[2]. La fel, legea romană avea grijă să nu lase să se desființeze vreun cult casnic[3]. Se citeşte într'un discurs al unui orator atenian: „Nu există om care, ştiind că are să moară, să aibă aşa de pu-

[1] Bhagavad-Gita, I, 40.
[2] Iseu, *De Apollod. hered.*, 30; Demostene, *in Macart.*, 75.
[3] Cicero, *De legibus*, II, 19: *Perpetua sint sacra.* Denys, IX, 22: ἵνα μὴ ἱερὰ ἐκλείφθῃ πατρῷα.

ţină grijă de sine, încât să vrea să-şi lase familia fără descendenţi; căci n'ar avea atunci pe nimeni care să-i îndeplinească cultul datorit morţilor[1]". Fiecare avea deci un interes puternic să lase un fiu după dânsul, convins că era vorba de fericita sa nemurire. Mai era şi o datorie faţă de strămoşi, deoarece fericirea lor nu putea să dureze decât atât timp cât dura familia. Astfel, legile lui Manu numeau pe fiul cel mai mare „cel care-i născut pentru îndeplinirea datoriei".

Ajungem astfel la unul dintre caracterele cele mai de seamă ale familiei antice. Religia, care a format-o, cere imperios ca dânsa să nu piară. O familie care se stinge e un cult care moare. Trebuie să ne înfăţişăm aceste familii în epoca când nu s'au alterat încă credinţele. Fiecare dintrânsele posedă o religie şi zei, preţios depozit asupra căruia trebuie să vegheze. Cea mai mare nenorocire de care se teme pietatea sa e ca să nu se stingă neamul. Căci atunci religia sa ar dispare de pe pământ, focul depe vatră s'ar stinge, întreaga serie a morţilor ar cădea în uitare ş'in mizeria eternă. Marele interes al vieţii umane e de a continua descendenţa pentru a continua cultul.

In virtutea acestor păreri, celibatul trebuia să fie în acelaş timp o gravă nelegiuire şi o nenorocire: o nelegiuire, pentrucă celibatarul punea în pericol fericirea manilor familiei sale; o nenorocire, pentrucă dânsul n'avea să primească nici un cult după moarte şi nici să cunoască „ceiace înveseleşte pe mani". Era în acelaş timp pentru dânsul şi pentru strămoşii săi un fel de blestem.

Este locul să credem că în lipsă de legi, aceste credinţe religioase fură multă vreme deajuns pentru a împiedica celibatul. Dar mai mult decât atât, se pare că din momentul apariţiei legilor, dânsele se pronunţară că celibatul era un lucru rău şi vrednic de pedepsit. Denys din Halicarnas, care adunase vechile anale ale Romei, spune că ar fi văzut o veche lege care obliga pe tineri

[1] Iseu, VII, *De Apolod. hered.*, 30. Cf. Stobée, *Germ.*, LXVII, 25: εἰ γὰρ, ἐκλίποι τὸ γένος, τοὺς τοῖς θεοῖς θύσει.

să se însoare [1]. Tratatul Legilor lui Cicero, tratat care reproduce aproape totdeauna, sub o formă filozofică, vechile legi ale Romei, cuprinde una care interzice celibatul [2]. La Sparta, legislaţia lui Lycurg pedepsea sever pe cel ce nu se căsătorea [3]. Se ştie din mai multe anecdote că atunci când celibatul încetă să mai fie oprit de legi, fu încă multă vreme oprit de obiceiuri. Se pare însfârşit, dintr'un pasagiu al lui Pollux că, în multe oraşe greceşti, legea pedepsea celibatul ca un delict [4]. Aceasta era conform cu credinţele; omul nu-şi aparţinea sie-şi; aparţinea familiei. Era un membru într'o serie şi nu trebuia ca seria să se oprească la dânsul. Nu era născut la întâmplare; fusese întrodus în viaţă pentru ca să continue un cult; nu trebuia să părăsească viaţa fără să fie sigur că acest cult are să fie continuat după dânsul.

Dar nu era deajuns să dea naştere unui fiu. Fiul care trebuie să perpetueze religia casnică, trebuia să fie fructul unei căsătorii religioase. Bastardul, copilul natural, acel pe care Grecii îl numeau νόθος şi Latinii *spurius*, nu putea să îndeplinească rolul pe care religia îl punea în sarcina fiului. In adevăr, singură legătura sângelui nu constituia familia şi mai trebuia încă legătura cultului. Ori, fiul născut dintr'o femeie care nu fusese asociată la cultul soţului prin ceremonia căsătoriei, nu putea să ia parte la cult [5]. N'avea dreptul să ofere cina funebră şi familia nu se perpetua printrânsul. Vom vedea mai departe că, pentru aceiaş raţiune, n'avea drept la moştenire.

Căsătoria era deci obligatorie. N'avea de scop plăcerea; obiectul ei principal nu era unirea a două fiinţe care se înţelegeau şi care voiau să se asocieze pentru fericirea şi pentru greutăţile vieţii. Efectul căsătoriei, în ochii religiei şi a legilor, era, unind două fiinţe în acelaş cult casnic, să dea naştere unei a treia care să fie aptă să

[1] Denys din Halicarnas, IX, 22.
[2] Cicero, *De legibus*, III, 2.
[3] Plutarc, *Lycurg.*, 15; *Apophth. des Lacédémoniens;* cf. *Vie de Lysandre,* 30: ἀγαμίου δίκη.
[4] Pollux, III, 48.
[5] Isée, VI. *De Philoct. her.* 47. Demostene, *in Macartatum.* 51.

continue acest cult. Apare clar acest lucru din formula sacramentală ce se pronunţa în actul căsătoriei: *Ducere uxorem liberum quaerendorum causa*, spuneau Romanii; παίδων ἐπ' ἀρότῳ γνησίων, spunea Grecii [1].

Căsătoria fiind contractată pentru a perpetua familia, părea drept să poată fi ruptă dacă femeia era sterilă. Divorţul, în acest caz, a fost totdeauna un drept la cei vechi; e posibil chiar să fi fost o obligaţie. In India, religia prescria ca „femeia sterilă să fie înlocuită după opt ani“ [2]. Că datoria ar fi fost aceiaş în Grecia şi la Roma, nici un text formal n'o probează. Totuşi, Herodot citează doi regi din Sparta cari au fost constrânşi să-şi îndeparteze femeile pentrucă erau sterile [3]. In ceia ce priveşte Roma, se cunoaşte îndeajuns istoria lui Carvilius Ruga, al cărui divorţ este primul pe care l-au menţionat analele romane. „Carvilius Ruga, spune Aulu-Gelu, bărbat dintr'o mare familie, se despărţi de soţia sa prin divorţ, pentrucă nu putea să aibă dela dânsa copii. O iubea cu mult drag şi n'avea decât să se laude cu purtarea ei. Dar dânsul sacrifică dragostea sa religiei jurământului, pentrucă jurase (în formula căsătoriei) c'o lua de soţie ca să aibă copii“ [4].

Religia spunea că familia nu trebuie să se stingă; orice afecţiune şi orice drept natural trebuiau să cedeze în faţa acestei reguli absolute. Dacă o căsătorie era sterila din cauza bărbatului, familia trebuia totuşi să continue. Atunci un frate sau o rudă a soţului trebuia să se substitue lui, şi femeia era ţinută să se dea acestui om. Copilul care se năştea de aici, era considerat ca fiul soţului şi continua cultul lui. Acestea erau regulele la vechii Indieni; le regăsim în legile din Atena şi Sparta [5]. Atât

[1] Menandru, *fragm.* 185. Demostene, *in Neaeram*, 122. Lucian, *Timon*, 17. Eschyl, *Agamemnon*, 1207. Alciphron, I, 16.

[2] *Legile lui Manu*, IX, 81.

[3] Herodot, V, 39; VI, 61.

[4] Aulu-Gelu, IV, 3. Valeriu-Maxim, II, 1, 4. Denys, II, 25.

[5] Plutarc, *Solon*, 20. — Astfel trebuie înţeles ceiace Xenofon şi Plutarc spun despre Sparta: Xen. *Resp. Laced.*, I; Plutarc, *Lycurg*, 15. — Cf. *Legile lui Manu*, IX, 121.

de mare era puterea acestei religii! atât de mult datoria religioasă trecea înaintea celorlalte.

Cu şi mai multă dreptate legislaţiile vechi prescriau căsătoria văduvei, când n'avusese copii, cu ruda cea mai apropiată a soţului său. Fiul care se năştea era socotit fiul defunctului [1].

Naşterea unei fete nu împlinea obiectul căsătoriei. In adevăr, fica nu putea să continue cultul, pentru motivul că, în ziua când se mărita, renunţa la familie şi la cultul tatătui său, şi aparţinea familiei şi religiei soţului său. Familia se continua, ca şi cultul, prin bărbaţi; fapt capital, ale cărui consecinţe se vor vedea mai departe.

Fiul deci era aşteptat, era necesar; pe dânsul îl reclama familia, strămoşii, căminul. „Prin el, spuneau vechile legi ale Indienilor, un tată îşi achită datoria faţă de manii strămoşilor săi şi-şi asigură lui însuşi nemurirea“. Acest fiu era tot aşa de preţios în ochii Grecilor, căci trebuia să facă mai târziu sacrificiile, să ofere ospăţul funebru şi să conserve prin cultul său religia casnică. Astfel, în Eschyl, fiul este numit salvatorul căminului părintesc [2].

Intrarea acestui copil în familie era semnalată prin tr'un act religios. Trebuia mai întâi ca dânsul să fie agreat de tată. Acesta, cu titlu de stăpân şi de paznic pe viaţă al căminului, de reprezentant al strămoşilor, trebuia să se pronunţe dacă noul venit făcea parte din familie. Naşterea formà numai legătura fizică; declaraţia tatălui constituia legătura morală şi religioasă. Această formalitate era la fel de obligatorie la Roma, în Grecia şi în India.

Trebuia în plus pentru fiu, cum am văzut pentru soţie, un fel de iniţiare. Ea avea loc puţin timp după naştere, a noua zi la Roma, a zecea în Grecia, în India a zecea sau a douăsprezecea [3]. In ziua aceasta tatăl aduna fa-

[1] *Legile lui Manu*, IX, 69, 146. La fel la Ebrei, *Deuteronomul*, 25.
[2] Eschyl, *Choéph.*, 264 (262). — La fel, în Euripide (*Phén'c.*, 16). Laius cere lui Apollon să-i acorde băieţi, παίδων ἀρσένων κοινωνίαν,
[3] Aristofan, *Păsările*, 922, Demostene, *In Bacot, de dote*, 28. *Legile lui Manu*, II, 30.

milia, chema martori şi făcea un sacrificiu pe altar. Copilul era prezentat zeilor casnici; o femeie îl purta în braţe şi alergând înconjura cu dânsul de mai multe ori focul sacru [1]. Această ceremonie avea un îndoit scop, mai întâi să purifice copilul [2], adică să-i scoată pata pe care cei vechi presupuneau c'o contractase prin singurul fapt al gestaţiei, apoi să-l iniţieze în cultul casnic. Din acest moment, copilul era admis în acel fel de societate sfântă şi de mică biserică, care era familia. Avea o religie, practica riturile, era apt să spună rugăciunile; onora pe strămoşi şi mai târziu trebuia să fie el însuşi un strămoş onorat.

CAPITOLUL IV

Despre adopţiune şi emancipaţiune

Datoria de a perpetua cultul casnic a fost principiul dreptului de adopţiune la cei vechi. Aceiaş religie care obliga pe om să se căsătorească, care pronunţa divorţul în caz de sterilitate, care, în caz de impotenţă sau moarte prematură, substituia bărbatului o rudă, mai oferea familiei o ultimă resursă pentru a scăpa de nenorocirea aşa de temută a stingerii familiei; această resursă era dreptul de adopţiune.

„Acel căruia natura nu i-a dat un fiu, poate să adopte unul, pentruca ceremoniile funebre să nu înceteze". Astfel vorbeşte vechiul legiuitor al Indienilor [3]. Avem o pledoarie curioasă a unui orator atenian într'un proces, în care se contesta unui fiu adoptiv legitimitatea adopţiei sale. Apărătorul ne arată mai întâi care-i motivul pentru care se adopta un copil. „Menecles, spune dânsul, nu voia să moară fără copii; ţinea să lase după dânsul pe cineva pentru a-l înmormânta şi pentru a-i face în urmă ceremoniile cultului funebru". Arată apoi ce se va întâmpla, dacă tribunalul anulează adopţia, nu atât lui

[1] Platon, *Theethet*, Lysias, în Harpocration, V, Ἀμφιδρόμια,
[2] *Puer lustratur*, Macrobe, *Sat.*, I, 17,
[3] *Legile lui Manu*, IX, 10,

ci acelui care l-a adoptat; Menecles a murit, dar interesul lui este încă în joc. „Dacă anulați adopția mea, veți face ca Menecles să fi murit fără să lase copil după dânsul, astfel că nimeni nu va face sacrificiile în onoarea sa, nimeni nu-i va oferi ospețele funebre, și însfârșit, va fi fără cult“ [1].

A adopta un fiu însemna să veghezi la perpetuitatea religiei casnice, la salvarea căminului, la continuitatea ofrandelor funebre, la liniștea manilor strămoșilor. Adopția neavând altă rațiune decât numai necesitatea de a preveni stingerea unui cult, urmează de aici că era îngăduită numai pentru acela care nu avea copii. Legea Indienilor era formală în această privință [2]. Aceia a Atenei e la fel; întreaga pledoarie a lui Demostene contra lui Leochares stă de mărturie [3]. Nici un text precis nu probează c'ar fi fost la fel în vechiul drept roman și noi știm că pe vremea lui Gaius un acelaș, om putea să aibă copii dela natură și copii prin adopție. Se pare totuși că acest punct nu era admis în drept în timpul lui Cicero, căci într'una din pledoariile sale, oratorul se exprimă astfel: „Care-i dreptul care guvernează adopția? Nu trebuie oare ca adoptatorul să fie la o vârstă când n'ar mai putea avea copii și ca înainte de a adopta să fi căutat să aibă? A adopta, înseamnă a cere religiei și legii ceia ce nu s'a putut obține dela natură [4]. Cicero atacă adopția lui Clodius bazându-se pe faptul, că bărbatul care l-a adoptat are un fiu și strigă că această adopție e contrară dreptului religios.

[1] Iseu, *De Menecl. hered.*, 10—46. Acelaș orator, în pledoaria pentru moștenirea lui Astyphilos, c. 7, arată un om care înainte de a muri a adoptat un fiu, astfel că acesta ἐπὶ τοὺς βωμοὺς τοὺς-πατρῴους βαδιεῖται καὶ τελευτήσαντι αὐτῷ καὶ τοῖς ἐκείνου προγόνοις τὰ νομιζόμενα ποιήσει.

[2] *Legile lui Manu*, IX, 168, 174. *Dattaca-Sandrica*, tr. Orianne p. 260.

[3] Vezi și Iseu, *de Meneclis hered.*, 11—14

[4] Cicero, *Pro domo*, 13, 14. A se compara cu ceiace spune Aulu-Gelu relativ la adrogatie, care era adopția unui *homo sui juris: arrogationes non temere nec inexplicate committuntur; nam comitia, arbitris pontificibus, praebentur; aetasque ejus qui arrogare vult an liberis gignendis idonea sit consideratur* (Aulu-Gelu, V, 19).

Când adoptai un băiat, trebuia înainte de toate să-l inițiezi în cult, „să-l introduci în religia casnică, sa-l apropii de penați“ [1]. Deasemeni adopția operà printr'o ceremonie sacră, care pare să fi fost destul de asemănătoare cu aceia care vestea nașterea unui fiu. Prin asta, noul venit era admis în cămin și asociat la religie. Zei, obiecte sfinte, rituri, rugăciuni, totul îi devenea comun cu tatăl său adoptiv. Se spunea de dânsul *in sacra transiit*, a trecut în cultul noii familii [2].

Prin aceasta chiar renunța la cultul celei vechi [3]. In adevăr, am văzut că după aceste vechi credințe acelaș om nu putea să sacrifice la două altare nici să onoreze două serii de străbuni. Admis într'o casă nouă, casa părintească îi devenia străină. Nu mai avea nimic comun cu căminul în care se născuse și nu mai putea să ofere cina funebră propriilor săi străbuni. Legătura nașterii era ruptă; nouai legătură a cultului o biruise [4]. Omul devenia așa de complect străin vechii sale familii, încât dacă murea, tatăl său natural n'avea dreptul să se însărcineze cu funeraliile sale și să urmeze convoiul. Fiul adoptat nu putea să mai reintre în vechea sa familie; cel mult legea i-o permitea dacă, având un fiu, îl lăsa pe acesta în locul său în familia adoptantă. Se socotea că perpetuitatea acestei familii fiind astfel asigurată, dânsul putea să iasă. Dar în acest caz rupea orice legătură cu propriul său fiu [5].

Adopției îi corespundea drept corelativ emancipația. Pentru ca un fiu să poată să intre într'o familie nouă, trebuia în mod necesar să fi putut ieși din cea veche,

[1] ἐπὶ τά ἱερὰ ἄγειν Iseu, *De Apollod her.*, 1. *Venire in sacra*, Cicero, *Pro domo*, 13; *in penates adsciscere*, Tacit, *Ist*, I, 15.

[2] Valeriu-Maxim, VII, 7. Cicero, *Pro domo*, 13: *Est heres sacrorum.*

[3] *Amissis sacris paternis,* Cicero, *Pro domo.*

[4] Titu-Liviu, XLV, 40: *Duo filii quos, duobus aliis datis in adoptionem, solos sacrorum heredes retinuerat domi.*

[5] Iseu, *De Philoct. her.*, 45: *De Aristarchi her.*, 11. Demostene, *In Leocharem* 68. Antiphon, *fragm.*, 15. Harpocration, ed. Bekker, p. 140, — A se compara *Legile lui Manu*, IX, 142.

adică să fi fost liberat de religia sa [1]. Principalul efect al emancipației era renunțarea la cultul familiei în care te născuseși. Romanii numiau acest act prin numele foarte semnificativ de *sacrorum detestatio* [2]. Fiul emancipat nu mai era membru al familiei, nici ca religie, nici ca drept.

CAPITOLUL V

Despre rudenie. Despre ceiace Romanii numeau agnatio

Platon spune că rudenia e comunitatea acelorași zei casnici [3]. Doi frați, adaugă Plutarc, sunt doi oameni cari au datoria de a face aceleași sacrificii, de a avea aceiași zei părintești, de a împărți acelaș mormânt [4]. Când Demostene vrea să probeze că doi oameni sunt rude, arată că ei practică acelaș cult și oferă cina funebră aceluiaș mormânt. In adevăr, religia casnică constituia rudenia. Doi oameni puteau să-și spună rude când aveau aceiași zei, acelaș altar, aceiaș cină funebră.

Am observat mai înainte că dreptul de a face sacrificii pe altar se transmitea din bărbat în bărbat și cultul morților se adresa astfel numai ascendenților în linie bărbătească. Rezultă din această regulă religioasă că nu puteai fi rudă prin femei. După părerea acetsor generații vechi, femeia nu tranmitea nici existența, nici cultul. Fiul ținea totul dela tată. Dealtminteri, nu se putea să aparții la două familii, să invoci două altare; fiul n'avea deci altă religie și altă familie decât aceia a tatălui [5].

[1] *Consuetudo apud antiquos fuit ut qui in familiam transiret prius se abdicaret ab ea in qua natus fuerat.* Servius, *ad. Æn*, II, 156.

[2] Aulu-Gelu, XV, 27. A se compara ceeace Grecii numeau ἀποκήρυξιξ. Platon, *Legile*, XI, p. 928: Ὑπὸ κήρυκος ἐναντίον ἁπάντων ἀπεἰπεῖν υἱὸν κατὰ νόμον μηκέτι εἶναι. Cf Lucian XXIX, *Fiul desmoștenit*. Pollux, IV, 93. Hesychius, V⁰. Ἀποκηρυκτός.

[3] Platon, *Legile*, V, p. 729: Συγγένεια ὁμογνίων θεῶν κοινωνία.

[4] Plutarc, *De frat. amore*, 7.

[5] *Patris, non matris familiam sequitur.* Digeste, cartea 50, tit. 16, § 196.

Cum ar fi avut o familie maternă? Chiar mama, în ziua în care se îndeplinise riturile sacre ale căsătoriei, renunţase în chip absolut la propria sa familie; dela această dată oferise cina funebră străbunilor soţului, ca şi cum ar fi devenit fica lor, şi n'o mai oferise propriilor ei străbuni, pentrucă nu mai era socotită că descinde din ei. Nu mai păstrase nici legătură religioasă, nici legătură de drept cu familia în care se născuse. Cu şi mai mult cuvânt, fiul ei n'avea nimic comun cu această familie.

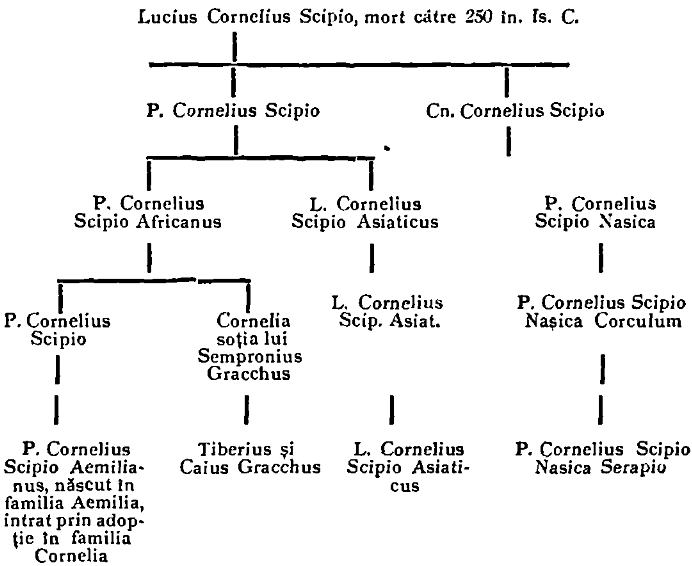
Principiul rudeniei nu era actul material al naşterii; era cultul. Lucrul acesta apare clar în India. Acolo, şeful familiei, de două ori pe lună, oferă cina funebră, prezintă o prăjitură manilor tatălui său, o alta bunicului său patern, o a treia străbunicului său patern; niciodată acelora din care coboară prin femei. Apoi, urcându-se mai sus, dar mereu în aceiaş linie, face o ofrandă la al patrulea, al cincilea, la al şaselea ascendent. Numai că, pentru aceştia, ofranda e mai uşoară; e o simplă libaţie de apă şi câteva boabe de orez. Aşa este cina funebră; şi după îndeplinirea acestor rituri se socoteşte rudenia. Când doi oameni cari îndeplinesc separat cina lor funebră, urcând fiecare seria celor şase străbuni ai lor, pot găsi unul care să le fie comun, aceşti doi oameni sunt rude. Işi spun *samanodacas*, dacă străbunul comun e din acei cărora li se oferă numai libaţia de apă; *sapindas*, dacă e din acei cărora li se prezintă prăjitura [1]. Socotind după obiceiurile noastre, rudenia *sapindas* mergea până la al şaptelea grad şi cea *samanodacas* până la al patrusprezecelea. Şi'ntrunul şi în celalt caz, rudenia se recunoaşte prin aceia că se făcea ofranda unui aceluiaş străbun; şi se vede că în acest sistem rudenia prin femei nu poate fi admisă.

Tot aşa era şi în Apus. S'a discutat mult asupra a ceiace jurisconsuţii romani înţelegeau prin agnatio. Dar problema e lesne de rezolvatt, de îndată ce se pune'n legătură agnatio cu religia casnică. După cum religia se transmitea numai din bărbat în bărbat, la fel e întărit

[1] *Legile lui Manu*, V, 60; Mitakchara, tr. Orianne, p. 213.

de jurisconsulții vechi că doi oameni nu puteau fi agnați între ei decât dacă, urcând totdeauna din bărbat în bărbat, se găseau având strămoși comuni[1]. Regula pentru agnatio era deci aceiași ca și pentru cult. Exista între aceste două lucruri un raport manifest. Agnațio nu era altceva decât rudenia așa cum o stabilise religia la început.

Pentru a reda acest adevăr mai clar, să schițăm tabloul unei familii romane



In acest tablou, a cincea generație, care trăia pe la anul 140 înainte de I. C., e reprezentată prin patru personagii. Erau toate rude între dânsele? După ideile noastre moderne, da; nu erau însă toți, după părerea Roma-

[1] Gaius, I. 156: *Sunt agnati per virilis sexus personas cognatione juncti, veluti frater ex eodem patre natus, fratris filius, neposve ex eo, item patruus et patrui filius et nepos exeo.* Id., III, 10. Ulpian, XXVI. Institutele lui Iustinian, III, 2.

nilor. In adevăr să examinăm dacă aveau acelaş cult casnic, adică dacă făceau ofrande la aceiaşi străbuni. Să luăm pe al treilea Scipio Asiaticus, care rămâne singur în ramura sa, oferind la ziua fixată cina funebră; urcând din bărbat în bărbat, găseşte ca al treilea străbun pe Publius Scipio. Tot aşa Scipio Aemilianus, făcând sacrificiul său, va găsi în seria ascendenţilor săi pe acelaş Pubilus Scipio. Deci Scipio Asiaticus şi Scipio Aemilianus sunt rude între ei; la Indieni li s'ar spune *sapindas*.

De altă parte, Scipio Serapion are drept al patrulea străbun pe Lucius Cornelius Scipio, care-i deasemenea al patrulea străbun a lui Scipio Aemilianus. Sunt deci rude între dânşii; la Indieni i-ar spune *samanodacas*. In limbajul juridic şi religios al Romei, aceşti trei Scipioni sunt agnaţi; primii doi sunt în al şaselea grad; al treilea e cu ceilalţi doi în al optulea.

Nu este la fel cu Tiberius Gracchus. Acest om care, după obiceiurile noastre moderne, ar fi cea mai apropiată rudă a lui Scipio Aemilianus, nu era rudă cu dânsul nici în gradul cel mai depărtat. In adevăr, puţin interesează că Tiberius e fiul Corneliei, fica Scipionilor; nici dânsul, nici Cornelia chiar nu aparţin după religie acestei familii. N'are alţi străbuni decât pe Semproni; acestora le oferă cina funebră; urcând seria ascendenţilor săi, nu va întâlni pe altcineva în afară de Sempronius. Scipion Aemilianus şi Tiberius Gracchus nu sunt deci agnaţi. Legătura sângelui nu-i deajuns pentru a stabili această rudenie; trebuie legătura cultului.

Se înţelege după aceasta dece, în ochii legii romane, doi fraţi consanguini erau agnaţi şi doi fraţi uterini nu erau. Să nu se spună însă că descendenţa prin bărbaţi era principiul imuabil pe care era bazată rudenia.In adevăr, nu după naştere, ci după cult se recunoşteau agnaţii. Astfel, fiul pe care emancipaţia îl deslipise de cult nu mai era agnatul tatălui său: străinul care fusese adoptat, adică admis la cult, devenia agnatul adoptatorului şi chiar al întregii sale familii. Religia fixa deci rudenia.

Fără îndoială, a venit un timp, pentru India şi Grecia ca şi pentru Roma, când rudenia prin cult n'a mai fost

singura admisă. Pe măsură ce această veche religie slăbeşte, vocea sângelui vorbi mai tare şi rudenia prin naştere fu recunoscută de drept. Romanii numiră *cognatio* acest fel de rudenie, care era absolut independentă de regulele religiei casnice. Când citeşti pe jurisconsulţi dela Cicero până la Justinian, vezi cele două sisteme de rudenie rivalizând între dânsele şi disputându-şi domeniul dreptului. Dar în timpul celor Douăsprezece Table, singură rudenia agnaţio era cunoscută şi numai dânsa conferea drept la moştenire. Se va vedea mai departe că a fost la fel şi la Greci.

CAPITOLUL VI

Dreptul de proprietate

Iată o instituţie a celor vechi despre care nu trebuie să ne facem idee după ceiace vedem împrejurul nostru. Cei vechi au fundat dreptul de proprietate pe principii cari nu mai sunt acele ale generaţiilor prezente; rezultă de aici că legile prin care au garantat-o sunt sensibil diferite de ale noastre.

Se ştie că sunt rasse cari n'au ajuns niciodată să stabilească proprietatea privată; altele au ajuns cu greu şi după foarte mult timp. In adevăr, nu este o problemă uşoară, la originea Societăţilor, de a şti dacă individul poate să-şi apropie pământul şi să stabilească o atât, de puternică legătură între fiinţa sa şi o parte din pământ, încât să poată spune: Acest pământ e al meu, acest pământ e ca o parte din mine. Tătarii concep dreptul de proprietate, când e vorba de animale şi nu-l mai înţeleg când e vorba de pământ. La vechii Germani, după câţiva autori, pământul nu aparţinea nimănui; în fiecare an tribul repartiza fiecăruia din membrii săi un lot spre cultivare şi se schimba lotul în anul următor. Germanul era proprietarul recoltei; nu era şi al pământului. Situaţia aceasta există şi azi la o parte din rassa semită şi la câteva popoare slave.

Dimpotrivă, populaţiile Greciei şi Italiei, din cea mai îndepărtată antichitate, au cunoscut şi practicat totdeauna proprietatea privată. N'a rămas nici o amintire istorică a vreunei epoci în care pământul să fi fost comun [1]; şi nu se întâlneşte nimic asemănător cu acea împărţire anuală a ogorului semnalată la Germani. Există chiar un fapt destul de remarcabil. Pe când rassele cari n'acordă individului proprietatea pământului, îi acordă cel puţin pe aceia a roadelor muncii asle, adică a recoltei sale, lucrul se petrecea contrariu la Greci. In câteva oraşe, cetăţenii erau constrânşi să pună'n comun recoltele, sau cel puţin cea mai mare parte şi trebuia să le consume în comun [2]; individul nu era deci în mod absolut stăpân al grâului pe care-l recoltase; dar în acelaş timp, printr'o contradicţie destul de remarcabilă, avea proprietatea absolută a pământului. Pământul îi aparţinea mai mult decât recolta. Pare că la Greci concepţia dreptului de proprietate a urmat o cale cu totul opusă aceleia care pare naturală. Nu s'a aplicat mai întâi la recoltă şi apoi la pământ. A urmat ordinea inversă.

Sunt trei lucruri cari, din cea mai îndepărtată epocă, se găsesc fundate şi solid stabilite în aceste societăţi grece şi italiene: religia casnică, familia, dreptul de pro-

[1] Câţiva istorici au emis părerea că la Roma proprietatea fusese întâi publică şi că devenise privată numai sub Numa. Aceasta greşală provine dintr'o falşă interpretare a trei texte din Plutarc (*Numa*, 16); din Cicero, (*Republica*, II, 14) şi din Denys (II, 74). In adevăr, aceşti trei autori spun că Numa a distribuit anumite pământuri cetăţenilor; dar ei arată foarte clar că n'a vrut să facă această împărţire decât în ceiace priveşte pământurile pe cari ultimele cuceriri ale predecesorului său le adăugase primului teritoriu roman, *agri quos bello Romulus ceperat*. Cât despre *ager Romanus*, adică despre teritoriul care înconjura Roma pe o distanţa de cinci mile (Strabon, V 3, 2) acesta era proprietate privată dela origina oraşului. Vezi Denys, II, 7; Varron, *De re rustica*, I, 10; Nonius Marcellus, ed. Quicherat, p. 61.

[2] Astfel în Creta fiecare dădea pentru cinele comune a zecea parte din recolta pământului său. Athena, IV, 22. La fel la Sparta, fiecare trebuia să furnizeze din proprietatea sa o cantitate determinată de făină, vin, fructe, pentru cheltuelile cinei comune (Aristot, *Polit.*, II, 7, ed. Didot., p. 515: Plutarc, *Lycurg*, 12).

prietate; trei lucruri cari au avut între dânsele, la origină, un raport mauifest şi care par să fi fost nedespărţite.

Ideia de proprietate privată era chiar în religie. Fiecare familie avea altarul şi străbunii săi. Aceşti zei nu puteau fi adoraţi decât de dânsa, n'o proteguiau decât pe ea; erau proprietatea ei.

Ori, între aceşti zei şi pământ, oamenii epocilor vechi vedeau un raport misterios. Să luăm mai întâi vatra: acest altar e simbolul vieţii sedentare; chiar numele o arată [1]. Trebuie să fie aşezat pe pământ; odată aşezat, nu mai trebuie să-l schimbi din loc. Zeul familiei vrea să aibă o locuinţă fixă; materialmente este greu să transporţi piatra pe care arde; din punct de vedere religios, aceasta-i şi mai greu încă şi nu-i permis omului decât dacă aspra necesitate îl sileşte, dacă un duşman îl goneşte, sau dacă pământul nu-l poate hrăni. Când se aşează vatra, se face cu gândul şi cu speranţa că va rămâne totdeauna în acest loc. Zeul se instalează aici nu pentru o zi, nici chiar pentru o viaţă de om, ci pentru tot timpul cât va dura această familie şi cât va rămâne cineva ca să întreţie flacăra prin sacrificiu. Astfel vatra ia în posesie pământul; această bucată de pământ devine a sa; e proprietatea sa.

Şi familia, care prin datorie şi prin religie rămâne totdeauna grupată în jurul altarului, se fixează de pământ ca şi altarul. Ideia de domiciliu vine în mod natural. Familia e legată de vatră, vatra de pământ; o relaţie strânsă se stabileşte deci între pământ şi familie. Acolo trebuie să fie locuinţa ei permanentă, pe care nu se va gândi s'o părăsească, numai dacă vreo forţă superioară n'o constrânge. Ca şi vatra, va ocupa totdeauna acest loc. Acest loc îi aparţine: e proprietatea sa, proprietate nu numai a unui om, dar a unei familii ai cărei diferiţi membri trebuie, unul după altul, să vină să se nască şi să moară aici.

[1] ἑστία, ἵστημι, *stare*. Vezi Plutarc, *De primo frigido*. 21; Macrob, I, 23; Ovid, *Fast.*, VI, 299.

Să urmărim gândurile celor vechi. Două altare reprezintă divinităţi distincte, cari nu se unesc şi nu se confundă niciodată; aceasta-i atât de adevărat, încât chiar căsătoria între două familii nu stabileşte alianţă între zeii lor. Altarul trebuie să fie izolat, adică complect despărţit de tot ceiace nu este al său; nu trebuie ca străinul să se apropie în momentul când se îndeplinesc ceremoniile cultului, nici chiar să se uite la dânsul: deaceia se numesc aceşti zei, zeii ascunşi, μύχιοι, sau zeii interiori, *Penaţii*. Pentruca această regulă religioasă sa fie bine îndeplinită, trebuie ca în jurul altarului, la o anumită distanţă, să fie o îngrăditură. Puţin interesează dacă ea-i formată dintr'un gard de mărăcini, dintr'o închizătoare de lemn, sau dintr'un zid de piatră. Ori cum ar fi, arată limita care desparte domeniul unui altar de domeniul altui altar. Această îngrăditură e considerată sacră [1]. E o nelegiuire să treci peste ea. Zeul veghează asupra ei şi-o ţine în paza sa: de aceea se dă acestui zeu epitetul de ἑρχεῖος [2]. Această îngrăditură trasă de religie şi proteguită de dânsa este emblema cea mai sigură, semnul cel mai vădit al dreptului de proprietate.

Să ne întoarcem la epocile primitive ale rassei arice. Ingrăditura sfântă pe care Grecii o numesc ἕρκος şi Latinii *herctum*, e îngrăditura destul de întinsă în care familia îşi are casa, turmele şi bucata de pământ pe care o cultivă. In mijloc se ridică vatra protectoare. Să coborîm în epocile următoare: populaţia a ajuns până'n Grecia şi Italia şi a construit oraşe. Locuinţele s'au apropiat; nu sunt totuşi unite una de alta. Ingrăditura

[1] Ἕρκος ἱερόν. Sophocle, *Trach'n.*, 606.

[2] La epoca când acest vechiu cult fu aproape şters de religia mai strălucitoare a lui Zeus, şi când Zeus fu asociat divinităţii vetrei, zeul nou luă pentru dânsul epitetul de ἑρκεῖος. Nu-i mai puţin, adevărat că la origină adevăratul protector al îngrăditurii era zeul casnic. Denys din Halicarnas o mărturiseşte (I, 67), când spune că θεοὶ ἑρχεῖοι sunt aceiaşi ca şi Penaţii. Aceasta reese, dealtminteri, din apropierea unui pasagiu a lui Pausanias (IV, 7) cu un pasagiu a lui Euripide (*Troy.*, 17) şi unul al lui Virgil (*En.*, II, 514); aceste trei pasagii se raportă la acelaş fapt şi arată ca Ζεὺς ἑρχεῖος nu-i altceva decât altarul casnic.

sfânta exista încă, dar în mai mici proporţii; cele mai dese ori e redusă la un mic zid, la un şanţ, la o brazdă, sau la o simplă dungă de pământ de câteva picioare lărgime. In toate cazurile, două case nu trebuie să se atingă; comunitatea e un lucru considerat imposibil. Acelaş zid nu poate fi comun la două case; căci atunci îngrăditura sfântă a zeilor casnici ar fi dispărut. La Roma, legea fixează la două picioare şi jumatate lăţimea spaţiului liber care trebuie totdeauna să despartă două case şi acest spaţiu e consacrat „zeului îngrăditurii [1].

Rezultă din aceste vechi reguli religioase cà viaţa în comun nu s'a putut stabili niciodată la cei vechi. Falansterul n'a fost niciodată cunoscut acolo. Chiar Pitagora n'a reuşit să stabilească instituţii cărora să le reziste religia intimă a oamenilor. Nu se găseşte, în nici într'o epocă din viaţa celor vechi, nimic care să se asemene cu acea promiscuitate a satului, care era generală în Franţa în secolul al doisprezecilea. Fiecare familie, având zeii şi cultul său, a trebuit să aibă şi locul său deosebit pe pământ, domiciliul izolat, proprietatea sa.

Grecii spuneau că vatra a învăţat pe om să construiască case [2]. In adevăr, omul care se fixase prin religie într'un loc pe care credea că nu trebuie să-l mai părăsească vreodată, a trebuit repede să se gândească să ridice în acest loc o construcţie solidă. Cortul se potriveşte cu Arabul, căruţa cu Tătarul, dar o familie care are o vatră casnică, are nevoie de o locuinţă durabilă. Colibei de pământ sau de lemn i-a succedat curând casa de piatră. Nu s'a construit numai pentru o viaţă de om, ci pentru familia, ale cărei generaţii trebuiau să se succeadă în aceiaş clădire.

Casa era totdeauna aşezată în întăritura sfântă. La Greci se împărţea în două patratul care forma această îngrăditură: prima parte era curtea; casa ocupa partea a

[1] Festus, V° *Ambitus*. Varron, *L. L.*, V, 22. Servius, *ad. Aen.* II, 469.
[2] Diodor, V, 68. Aceiaşi credinţă e raportată de Eustaţiu, care spune că locuinţa provine din vatră. (Eust. *ad Odyss.*, XIV, V, 158; XIII, V, 156).

doua. Vatra, aşezată către mijlocul îngrăditurii totale, se găsea astfel în fundul curţii şi aproape de intrarea casei. La Roma, dispoziţia era diferită, dar principiul era acelaş. Vatra rămânea aşezată în mijlocul îngrăditurii, dar construcţiile se ridicau în jurul ei de patru părţi, de aşa fel c'o închideau în mijlocul unei mici curţi.

Se pricepe lesne gândul care a inspirat acest sistem de construcţie: zidurile s'au ridicat în jurul vetrei pentru a o izola şi apăra, şi se poate spune, cum ziceau Grecii, că religia a învăţat cum se construeşte o casă.

In această casă familia este stăpână şi proprietară; divinitatea sa casnică îi asigură dreptul său. Casa este consacrată prin prezenţa perpetuă a zeilor; e templul care-i păzeşte. „Ce este mai sfânt, spune Cicero, decât locuinţa fiecărui om? Acolo este altarul; acolo arde focul sacru; acolo sunt lucrurile sfinte şi religia [1]". Era un sacrilegiu să intri în această casă cu intenţii răufăcătoare. Domiciliul era inviolabil. După o tradiţie romană, zeul casnic respingea pe hoţ şi îndepărta pe duşman [2].

Să trecem la un alt obiect al cultului, mormântul, şi vom vedea că aceleaşi idei se legau de dânsul. Mormântul avea o mare importanţă în religia celor vechi; căci, deoparte, se datora un cult străbunilor şi dealtă parte principala ceremonie a acestui cult, cina funebra, trebuia să fie îndepliintă chiar pe locul unde odihniau străbunii [3]. Familia avea deci un mormânt comun unde membrii săi trebuiau să vină să se repauzeze unul după altul. Pentru acest mormânt regula era la fel ca şi pentru vatră: nu era îngăduit să se unească două familii într'un acelaş mormânt, după cum nu era îngăduit să se unească două vetre casnice într'o singură casă. Era o egală nelegiuire de a îngropa un mort în afară de mormântul familiei sale sau de a aşeza în acest mormânt corpul unui

[1] Cicero, *Pro Domo*, 41.

[2] Ovidiu, *Fastes*, V, 141.

[3] Aceasta era cel puţin regula veche, deoarece se credea că cina funebră servea de hrană morţilor Vezi Euripide, *Troienii*, 381 (389).

străin [1]. Religia casnică, fie în timpul vieţii, fie după moarte, despărţea fiecare familie şi îndepărta cu severitate orice aparenţă de comunitate. După cum casele nu trebuiau să se atingă; fie care din ele avea, ca şi casa, un fel de îngrăditură.

Cât de mult se manifestă în toate acestea caracterul proprietăţii private! Morţii sunt zei cari aparţin numai unei familii şi pe care singură dansa are dreptul sa-i invoace. Aceşti morţi au luat în stăpânire pământul; trăesc sub această mică movilă şi nimeni, daca nu-i din familie, nu se poate gândi să se amestece cu ei. Nimeni dealtminteri, n'are dreptul să-i deposedeze de pământul pe care-l ocupă; un mormant, la cei vechi, nu poate niciodată să fie distrus sau mutat [2]; cele mai severe legi o opresc. Iată deci o bucata de pămant care, în numele religiei, devine un obiect de proprietate perpetua pentru fiecare familie. Familia şi-a însuşit acest pamânt punându-şi morţii acolo; s'a împlântat acolo pentru totdeauna. Viăstarul în viaţă al acestei familii, poate spune în mod legitim: Acest pământ e al meu. E aşa de mult al lui că-i nedespărţit de dansul şi că n are dreptul să se lipsească de el. Pamantul unde odihnesc morţii e inalienabil şi imprescriptibil. Legea romană prevede, că dacă o familie vinde campul unde este mormântul sau, ea rămâne cel puţin proprietară a acestui moormant şi păstrează veşnic dreptul de a traversa câmpul pentru a se duce să îndeplinească ceremoniile cultului sau [3].

Vechiul obiceiu era să se îngroape morţii nu în cimitire sau pe marginele unui drum, ci în campul fiecarei familii. Acest obiceiu al timpurilor vechi e atestat de o

[1] Cicero, *De legib.*, II, 22; II, 26. Gaius, *Instit.*, II, 6. *Digeste*, cart. XLVII, tit. 12. Trebuie notat că sclavul şi clientul, cum vom vedea mai departe, făceau parte din familie şi erau îngropaţi în mormantul comun. — Regula care prescria că fiecare om să fie îngropat în mormantul familiei suferea o excepţie in cazul cand chiar cetatea acorda funerarii publice.

[2] Licurg, *Contra lui Leocrat*, 25. La Roma, pentruca un mormant să fie mutat, trebuia autorizarea pontifilor. Pliniu, *Scrisori*, X, 73.

[3] Cicero, *De legib.*, II, 24. *Digeste*, Cart. XVIII, tit. 1, 6.

lege a lui Solon şi de mai multe pasagii din Plutarc [1]. Se vede într'o pledoarie a lui Demostene că, încă pe timpul său, fiecare famiie îşi îngropa morţii în câmpul său şi când se cumpăra un domeniu în Attica, se găsea mormântul vechilor proprietari [2]. Pentru Italia acest obiceiu ne este mărturisit printr'o lege din cele Douăsprezece Table, prin textele a doui jurisconsulţi şi prin acastă frază a lui Siculus Flaccus: „Era în vechime două feluri de a aşeza mormântul, unii îl puneau la marginea câmpului lor, alţii către mijloc“ [3].

După acest obiceiu se concepe că ideia proprietăţii s'a întins uşor dela mica movilă unde se odihneau morţii la câmpul care-l înconjura.

Se poate citi în cartea bătrânului Caton o formulă prin care plugarul italian ruga zeii mani să vegheze asupra câmpului său, să-l păzească bine de hoţ şi să-i producă o bună recoltă. Astfel, aceste suflete ale morţilor îşi întindeau acţiunea lor tutelară şi cu dânsa dreptul lor de proprietate până la marginele domeniului. Printrânsele, familia era stăpână unică a acestui câmp. Mormântul stabilise unirea indisolubilă a familiei cu pământul, adică proprietatea.

Prin religie s'a stabilit dreptul de proprietate, la cea mai mare parte din societăţile primitive. In Biblie, Dumnezeu spune lui Abraam: „Eu sunt Eternul care te-a făcut să ieşi din Urul Chaldeenilor, spre a-ţi da această ţară“, şi lui Moise „Te voiu face să intri în ţara pe care am jurat s'o dau lui Abraam şi ţi-o voi da de moştenire“. Astfel Dumnezeu, proprietar primitiv prin dreptul de creaţie, deleagă omului proprietatea sa pe o parte a pă-

[1] *Legea lui Solon*, citată de Gaius în *Digeste*, X, 1, 13. Plutarc, *Aristide*, 1. *Cimon*, 19. Marcellinus, *Viaţa lui Tuckydide*, § 17.

[2] Demostene, *în Calliclem*. 13, 14. Descrie dealtminteri mormântul Buselizilor, movilă destul de întinsă şi închisă după obiceiul vechiu, unde se odihnesc în comun toţi cei ieşiţi din Buselos" (Dem., în *Macart.*, 79).

[3] Siculus Flaccus, edit. Goez, p. 4, 5. Vezi *Fragm. terminalia*, edit. Goez, p. 147. Pomponius în *Digeste*, cart. XLVII, tit. 12, S. Paul, în *Digeste*, VIII, 1, 14. *Digeste*, XIX, 1. 53: *Si vendidisti fundum in quo sepulcrum habuisti*; XI, 7, 2, § 9; XI, 7, 43 şi 46.

mântului[1]. A fost ceva analog la vechile populaţii greco-italiene. E adevărat că nu religia lui Jupiter a fundat acest drept, poate pentrucă dânsa nu exista încă. Zeii cari conferiră fiecărei familii dreptul asupra pământului, fură zeii casnici, altarul şi manii. Prima religie care avu putere de stăpânire asupra sufletelor fu aceia care constitui şi proprietatea.

E destul de evident că proprietatea privată era o instituţie care nu se putea despărţi de religia casnică. Această religie prescria izolarea domiciliului şi izolarea mormântului: viaţa în comun a fost deci imposibilă. Aceiaş religie ordona ca vatra să fie fixată de pământ, ca mormântul să nu fie distrus sau mutat. Suprimaţi proprietatea, altarul va fi rătăcitor, familiile se vor amesteca, morţii vor fi părăsiţi şi lăsaţi fără cult. Pentru ca vatra să nu poată fi mişcată din loc şi mormântul să fie permanent, familia a luat posesiunea pământului: familia a fost, întrucâtva, îmbibată şi pătrunsă de religia vetrei şi străbunilor. Astfel omul timpurilor vechi fu dispensat să rezolve probleme prea grele. Fără discuţie, fără muncă, fără umbra unei ezitări, ajunse dintr'o dată şi numai în virtutea credinţei sale la concepţia dreptului de proprietate, a acestui drept de unde porneşte orice civilizaţie, pentrucă printrânsa omul îmbunătăţeşte pământul şi devine el însuşi mai bun.

La început dreptul de proprietate fu garantat de religie, nu de legi. Fiecare domeniu era sub ochii divinităţilor casnice cari vegheau asupra lui[2]. Fiecare câmp trebuia să fie înconjurat, cum am văzut pentru casă, de o îngrăditură care să-l despartă complect de domeniile altor familii. Această îngrăditură nu era un zid de piatră: era o fâşie de pământ de câteva picioare lăţime, care trebuia să rămână necultivată şi pe care nu trebuia să o

[1] Aceiaş tradiţie la Etrusci: *Cum Jupiter terram Etruriae sibi vindicavit, constituit jussitque metiri campos signarique agros. Auctores rei agrariae*, la fragmentul care are drept titlu: *Idem Vegoiae Arrunti*, ed. Lachmann, p. 350.

[2] *Lares agri custodes*, Tibul, I, 1, 23. *Religio Larum posita in fundi villaeque conspectu*. Cicero, *De legib.*, II, 11.

atingă vreodată plugul. Acest spaţiu era sfânt: legea romană îl declara imprescriptibil [1], aparţinea religiei. In anumite zile din lună şi an, tatăl familiei făcea înconjurul câmpului său, urmând această linie; împingea înaintea lui victimele, cânta imnuri şi oferea sacrificii [2]. Prin această ceremonie credea că desteaptă bunăvoinţa zeilor faţă de câmpul şi casa sa; îşi afirma mai ales dreptul său de proprietate purtând în jurul câmpului său cultul său casnic. Drumul pe care-l urmase victimele şi rugăciunile era marginea inviolabilă a domeniului său.

Pe această linie, din distanţă în distanţă, omul punea câteva pietre mari sau câţiva trunchi de arbori, cari se numeau *hotare*. Se poate judeca ce erau aceste hotare şi ce idei se legau de dânsele prin chipul cu care credinţa oamenilor le punea în pământ. „Iată, spune Siculus Flaccus, ce practicau străbunii noştri: începeau prin a săpa o mică groapă şi, ridicând Hotarul pe margine, îl încoronau cu ghirlande de iarbă şi flori. Apoi ofereau un sacrificiu: lăsau să curgă sângele victimei înjunghiate în groapă; aruncau acolo cărbuni aprinşi (aprinşi probabil la focul sacru al vetrei), grâne, prăjituri, puţin vin şi miere. Când toate acestea se consumau în groapă, pe cenuşa caldă încă, se înfunda piatra sau bucata de lemn" [3]. A pare clar că această ceremonie avea drept scop să facă din Hotar un fel de reprezentant sfânt al cultului casnic. Pentru a-i menţine acest caracter, în fiecare an se reînoia asupra lui actul sfânt, turnând libaţii şi recitând rugăciuni. Hotarul pus în câmp însemna întrucâtva religia casnică împlântată în pământ, pentru a arăta că acest pământ era pentru totdeauna proprietatea familiei. Mai târziu, cu ajutorul poeziei, Hotarul fu considerat ca un zeu distinct şi personal.

Intrebuinţarea Hotarelor sau a semnelor sfinte pe ogoare pare să fi fost universală în rassa indo-europeană.

[1] Cicero, *De legib.*, I, 21.

[2] Caton, *De re rust.*, 141. *Script. rei agrar.*, edit. Goez. p. 308. Denys din Halicarnas, II, 74. Ovidiu, *Fast.*, II, 639. Strabon, V, 3.

[3] Siculus Flaccus, *De conditione agrorum*, edit. Lachmann, p. 141, edit. Goez, p. 5.

Exista la Indieni într'o îndepărtată anticitate și ceremoniile sfinte ale hotarului aveau la dânșii o mare analogie cu acelea pe care Siculus Flacus le-a descris pentru Italia [1]. Inainte de Roma, găsim Hotarul la Sabini [2]; îl mai găsim și la Etrusci. Și Elenii aveau hotare sfinte pe care le numeau ὅροι, θεοὶ ὅριοι [3].

Hotarul odată așezat după rituri nu era nici o putere din lume care să-l poată muta. Trebuia să rămână pentru eternitate în acelaș loc. Acest principiu religios era exprimat la Roma printr'o legendă: Jupiter, voind să-și facă un loc pe muntele Capitolin pentru un templu, nu putuse deposeda pe zeul Hotar. Această veche tradiție arată cât era de sfântă proprietatea; căci hotarul nemișcat înseamnă că proprietatea e inviolabilă.

In adevăr, Hotarul păzea marginea ogorului și veghea asupra lui. Vecinul nu îndrăznea să se apropie prea mult: „căci atunci, cum spune Ovidiu, zeul, care se simțea atins de fier ori sapă, striga: „Oprește-te, acesta-i câmpul meu, iată l pe al tău“ [4]. Pentru a intra în câmpul unei familii, trebuia să răstorni sau să muți din loc un hotar; ori, acest hotar era un zeu. Nelegiuirea era îngrozitoare și pedeapsa severă; vechea lege romană spunea: „Dacă a atins Hotarul cu fierul plugului, omul și boii să se ducă la zeii infernului [5]: aceasta însemna că omul și boii au să fie jertfiți ca expiare. Legea Etruscă, vorbind în numele religiei, se exprima astfel: „Acel care va fi atins sau mișcat hotarul, va fi condamnat de zei; casa-i va dispare, neamul se va stinge; pământul nu va mai produce fructe; grindina, rugina, căldurile caniculare îi vor distruge semănăturile; membrele vinovatului se vor umplea de bube și vor cădea“ [6].

[1] *Legile lui Manu*, VIII, 245. Vrihaspati, citat de Sicé, *Législat hindoue*, p. 159.

[2] Varron, *L. L.*, V, 74.

[3] Pollux, IX, 9. Hesychius ὅρος. Platon, *Legile*, VIII, p. 842. Plutarc și Denis traduc *terminus* prin ὅρος. Dealtminteri, cuvântul Τέρμων exista și în limba greacă (Euripide, Electra, 96).

[4] Ovidiu, *Fast.*, II, 677.

[5] Festus V⁰ Teminus, ed. Muller, p. 368: *Qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse.*

[6] *Script. rei agrar.*, edit. Goez, p. 258; ed. Lachmann, p. 351.

Nu posedăm textul legii ateniene asupra aceluiaş subiect; ne-au rămas numai trei cuvinte cari înseamnă: „Nu depăsi hotarul". Dar Platon pare să complecteze gândul legiuitorului când spune: „Prima noastră lege trebuie să fie aceasta: Nimeni să nu se atingă de hotarul care desparte câmpul său de acela al vecinului, căci acesta trebuie să rămână nemişcat. Nimeni să nu se încerce să clintească din loc mica piatră care desparte proprietatea sa de a vecinului, piatră pe care s'a angajat prin jurământ s'o lase la locul său"[1].

Din toate aceste credinţe, obiceiuri şi legi, rezultă limpede că religia casnică a învătat pe om să-şi însuşiască pământul şi i-a asigurat dreptul asupra lui.

Se înţelege lesne că dreptul de proprietate fiind astfel conceput şi stabilit, a fost mult mai complect şi mai absolut în efectele sale de cum poate fi în societăţile noastre moderne, unde e fundat pe alte principii. Proprietatea era atât de inerentă religiei casnice, încât o familie nu putea renunţa la una, cum nu putea renunţa la cealaltă. Casa şi câmpul erau ca şi incorporate la dânsa, şi nu putea nici să le piardă, nici să se lipsească de dânsele. Platon, în tratatul despre legi, nu pretindea să spună o noutate, când oprea pe proprietar să-şi vândă câmpul: nu făcea decât să amintească o veche lege. Totul ne îndreptăţeste să credem că în vechile timpuri proprietatea era inalienabilă. E destul de cunoscut că la Sparta era formal oprită vinderea pământului[2]. Aceiaş interdicţie exista în legile din Locra şi Leucada[3]. Fhidon din Corint, legiuitor din secolul al nouălea, prescria că rămâne imuabil numărul proprietăţilor şi al familiilor[4].

[1] Platon, *Legile*, VII, p. 842.

[2] Aristotel, *Politica*, II, 6, 10 (ed. Didot, p. 512) Heraclid din Pont, *Fragm. hist. græc.*, ed. Didot, t. II, p. 211. Plutarc, *Instituta laconica*, 22.

[3] Aristotel, *Politica*, II, 4, 4.

[4] Aristotel, *Politica*, II, 3, 7. Această lege a vechiului legiuitor nu viza egalitatea averilor, căci Aristotel adaugă: „chiar dacă proprietăţile ar fi fost neegale". Ea viza numai menţinerea proprietăţii în familie. — Şi la Teba numărul proprietăţilor era imuabil, Aristotel *Pol.*, II, 9, 7.

Ori, această prescripţie nu putea fi observată decât dacă era interzis fiecărei familii să-şi vândă pământul sau chiar să-l împartă. Legea lui Solon, posterioară cu şapte sau opt generaţii aceleia a lui Phidon din Corint, nu mai oprea pe om să-şi vândă proprietatea, dar lovea pe vânzător cu o pedeapsă severă: pierderea drepturilor de cetăţean[1]. Insfârşit, Aristotel ne arată într'un chip general că în multe oraşe vechile legislaţii interziceau vânzarea pământurilor[2].

Astfel de legi nu trebuie să ne surprindă. Dacă fundaţi proprietatea pe dreptul de muncă, omul ar putea să se lipsească de dânsa. Fundaţi-o pe religie şi el nu se va mai putea lipsi: o legătură mai puternică decât voinţa omului uneşte de dânsul pământul. Dealtminteri, acest câmp unde-i mormântul, unde trăesc fiinţele divine, unde familia trebuie totdeauna să îndeplinească un cult, nu-i proprietatea unui om numai, ci a unei familii. Nu individul actualmente în viaţă a stabilit dreptul său pe acest pământ, ci zeul casnic. Individul îl are numai în depozit; pământul aparţine morţilor şi celor cari se vor naşte. Face un tot cu familia şi nu se mai poate despărţi. A desprinde pe unul de altul, înseamnă să distrugi un cult şi să ofensezi o religie. La Indieni proprietatea, fundată deasemeni pe cult, era şi acolo inalienabilă[3].

Nu cunoaştem dreptul roman decât începând dela cele Douăsprezece Table; e limpede că în acea epocă vânzarea proprietăţii era îngăduită. Sunt însă motive care ne fac să credem că în primele timpuri ale Romei, şi în Italia înainte de existenţa Romei, pământul era, ca şi în Grecia, inalienabil.

[1] Omul care-şi înstrăinase patrimoniul, ὁ τὰ πατρῷα κατεδηδοκώς era izbit de ἀτιμία. Eschin, *in Timarchum*, 30; Diogene Laerţiu *Solon*, I, 55. Această regulă care nu mai era observată în timpul lui Eschin subsista de formă ca un vestigiu al regulii vechi; fu totdeauna ὁ δίκη κατεδηδοκέναι τὰ πατρῷα. (Bekker, Anecdota, p. 199 şi 310).

[2] Aristot, Polit, VI, 2,5. Ἦν τὸ γ' αρχαῖον ἐν πολλαῖς πόλεσι πόλεσι νενομοθετημένον μὴ πωλεῖν ἐξεῖναι τοὺς πατρῴους (alias πρώτους) κλήρους.

[3] *Mitakchara*, trad. Orianne, p. 50. Această regulă dispăru încetul cu încetul, când brahmanismul deveni dominant.

Chiar dacă nu a rămas nici o mărturie despre această lege, distingem totuşi ameliorările cari i-au fost aduse puţin câte puţin. Legea celor Douăsprezece Table, lăsând mormântului caracterul de inalienabilitate, a scutit însă ogorul. Apoi s'a permis împărţirea proprietăţii, în cazul când erau mai mulţi fraţi, cu condiţia însă ca o nouă ceremonie religioasă să fie săvârşită: singură religia putea împărţi ceia ce tot dânsa declarase altădată indivizibil. Apoi a fost îngăduit să se vândă moşia; însă şi pentru aceasta a fost nevoie de formalităţi cu caracter religios. Această vânzare nu putea avea loc decât faţă de *libripens* şi cu toate riturile simbolice din *mancipatio*.

In Grecia vedem ceva analog: vânzarea unei case sau a unei bucăţi de pământ era întovărăşită de un sacrificiu adus zeilor [1]. Se pare că orice mutaţie de proprietate trebuia să fie autorizată de religie.

Şi dacă omului nu-i era îngăduit, sau nu putea decât cu multă greutate să se desfacă de pământul său, cu atât mai mult nu se putea să fie lipsit fără voia lui. Exproprierea pentru cauză de utilitate publică nu era cunoscută de cei vechi. Confiscarea nu era practicată decât ca o consecinţă a sentinţei de exilare [2], adică atunci când omul fiind desbrăcat de titlul său de cetăţean, nu mai putea să exercite nici un drept pe pământul cetăţii. Nici exproprierea pentru datorii nu se întâlneşte niciodată în dreptul vechiu al cetăţilor [3]. Legea celor Douăsprezece Table deşi nu cruţă pe debitor, totuşi nu îngăduie ca proprietatea sa să fie confiscată în profitul creditorului Corpul omului răspunde pentru datorie, nu pământul

[1] Fragment din Teophrast, citat de Stobeu, *Serm.* 42.

[2] Această regulă dispare în epoca democratică a cetăţilor.

[3] O lege a Eleaţilor nu îngăduia hipoteca asupra pământului. Aristot, *Polit*, VII. 2. Hipoteca era necunoscută în vechiul drept roman. Ceiace se spune despre hipotecă în dreptul atenian dinaintea lui Solon se sprijină pe un cuvânt rău înteles de Plutarc. Termenul ὅρος care însemnă mai târziu o piatră hipotecară. însemnă în timpul lui Solon piatra sfântă care demarca dreptul de proprietate. Vezi mai departe, cartea IV. cap. 6. Hipoteca nu apare decât mai târziu în dreptul attic, şi numai sub forma de vânzare cu drept de răscumpărare.

său, căci pământul e nedespărţit de familie. E mai uşor să supui omul servituţei decât să-i iei un drept de proprietate care aparţine mai mult familiei decât lui însuşi; debitorul e dat pe mâinile creditorului; pământul îl urmează oarecum în sclavie. Stăpânul care uzează în profitul său de forţa fizică a omului, se bucură în acelaşi timp de roadele pământului, dar nu devine şi proprietarul lui. Intr'atât dreptul de proprietate e deasupra tuturor şi inviolabil![1].

CAPITOLUL VII

Dreptul de succesiune

1° *Natura şi principiul dreptului de succesiune la* cei *vechi*

Dreptul de proprietate fiind stabilit pentru săvârşirea unui cult ereditar, nu era posibil ca acest drept să se stingă odată cu scurta existenţă a unui individ. Omul moare, cultul rămâne; focul sfânt nu trebue să se stingă, nici mormântul să fie părăsit. Religia casnică continuând, dreptul de proprietate trebuie să se continue odată cu dânsa.

Două lucruri sunt strâns legate atât în credinţele cât şi în legile celor vechi, cultul unei familii şi proprietatea acestei familii. Astfel, era o regulă

[1] In articolul din legea celor 12 Table care se referă la debitorul insolvabil, citim: *Si volet suo vivito:* deci debitorul, devenit aproape sclav, mai păstrează încă ceva al său: proprietatea, pe care dacă o are, nu i-o ia nimeni. Dispoziţiunile cunoscute în dreptul roman sub numele de *mancipatio* cu *fiducie* şi *pignus* erau, înaintea legii lui Servius, mijloace indirecte pentru a asigura creditorului plata datoriei: ele dovedesc indirect că nu există expropierea pentru datorii. Mai târziu, când s'a desfiinţat servitutea corporală, trebui să se găsiască un mijloc de a pune mâna pe averea debitorului. Nu era uşor; dar deosebirea ce se făcea între *proprietate* şi *posesiune* oferi o resursă Creditorul a căpătat dela Pretor dreptul de a scoate în vânzare nu proprietatea, *dominium*, ci bunurile debitorului, *bona*. Numai aşa, printr'o expropriere deghizată, debitorul pierdu folosinţa proprietăţii sale.

fără excepție în dreptul grec ca și în cel roman, că nu se putea dobîndi nici proprietatea fără cult, nici cultul fără proprietate. „Religia prescrie, spune Cicero, ca bunurile și cultul fiecărei familii să fie nedespărțite, și grija sacrificiilor să fie întotdeauna hărăzită aceluia căruia îi revine moștenirea“ [1]. La Atena, iată în ce termeni reclamă cineva, pledând, o succesiune: „Gândiți-vă bine, Domnilor judecători, care dintre noi, eu sau adversarul meu, trebue să mștenim bunurile lui Philoctem și să facem sacrificii pe mormântul său“ [2]. Se poate oare spune mai clar că grija cultului e nedespărțită de succesiune? Acelaș lucru se petrece și în India: „Persoana care moștenește, oricare ar fi ea, e însărcinată să aducă ofrande la mormânt“ [3].

Din acest principiu au venit toate regulile dreptului de succesiune la cei vechi. Prima e că religia casnică fiind, cum am văzut, hereditară din tată în fiu și proprietatea este la fel. După cum fiul este continuatorul natural și obligat al cultului, tot așa moștenește și bunurile. Astfel a fost aflată legea eredității; ea nu-i rezultatul unei simple convenții făcute între oameni; ea derivă din credințele, din religia lor, ceia ce are mai mare putere asupra sufletelor lor. Ceia ce face ca fiul să moștenească, nu e voința personală a tatălui. Tatăl n'are nevoie să facă un testament; fiul moștenește după deplinul său drept, *ispo jure heres exsistit*, spune jurisconsultul. El este chiar moștenitor necesar, ***heres necessarius*** [4]. El nu poate nici să primească nici să refuze moștenirea. Continuitatea proprietății, ca și aceia a cultului.

[1] Cicero, *De legibus*, II, 19—20. Atât de mare era importanța acelor *sacra*, încât jurisconsultul Gaius scrie acest curios pasagiu: *Quare autem tam improba possessio et usucapio concessa sit, illa ratio est quod voluerunt veteres maturius hereditates adiri, utessent qui sacra facerent, quorum illis temporibus summa observatio fuit.* (Gaius, II, 55). — Festus, V⁰ *Everriator* (ed. Muller, p. 77). *Everriator vocatur qui, accepta hereditate, justa facere defuncto debet: si non fecerit, suo capite luat.*

[2] Iseu, VI, 51. Plato numește moștenitorul διάδοχος θεῶν, Legile, V, p. 740.

[3] *Legile lui Manu*, IX, 186.

[4] *Digeste*, cartea XXXVIII, tit. 16, 14.

este pentru el o obligaţie, nu numai un drept. Fie că vrea fie că nu vrea, succesiunea îi încumbă, oricare ar putea fi ea, cu toate sarcinele şi datoriile ei chiar. Beneficiul de inventar şi cel de abstenţiune nu sunt admise pentru fiu în dreptul grec, iar în cel roman nu sunt introduse decât mult mai târziu.

Limba juridică a Romei numeşte pe fiu *heres suus*, ca şi cum am zice *heres sui ipsius*. El moşteneşte, de fapt, dela sine. Intre tată şi fiu nu există nici donaţie, nici legat, nici mutaţie de proprietate. E pur şi simplu o continuitate, *morte parentis continuatur dominium*. Chiar din timpul vieţii tatălui, fiul e coproprietarul câmpului şi al casei, *vivo quoque patre dominus existimatur* [1].

Pentru a ne putea face o idee exactă despre moştenire la cei vechi, nu trebuie să ne închipuim o avere care trece din mână în mână. Averea este imobilă ca şi focul sfânt şi mormântul de care se află legată. Omul e acela care trece. Omul este acela care pe măsură ce familia îşi desfăşoară generaţiile, soseşte la rândul său pentru a continua cultul şi a îngriji de proprietate.

2° *Fiul moşteneşte, nu fiica*

In această privinţa mai ales, ne par, la prima vedere, legile celor vechi, bizare şi nedrepte. Suntem oarecum surprinşi când vedem în dreptul roman că fiica nu moşteneşte pe tată, dacă-i căsătorită, şi în dreptul grec că nu-l moşteneşte în nici un caz. In ce priveşte pe colaterali ni se pare, la prima vedere, încă şi mai departe de natura şi dreptate. Aceasta din cauză că toate aceste legi decurg, nu din logică sau raţiune, nici din sentimentul de echitate, ci din credinţele şi religia care stăpâneau sufletele.

Regula, în privinţa cultului e că se transmite din bărbat în bărbat; pentru moştenire regula e că urmează cultul. Fata nu-i aptă să continue religia părintească, căci se mărită şi mărităndu-se renunţă la cultul tatălui pentru a-l adopta pe cel al soţului: ea n'are deci nici un

[1] *Institutes*, III, 1, 3; III, 9, 7; III, 19, 2.

drept la moştenire. Dacă s'ar fi întâmplat ca un tată să-şi lase averea fiicei sale, proprietatea ar fi fost astfel despărţită de cult, ceia ce nu se poate admite. Fiica nici n'ar putea să îndeplinească cea mai însemnată îndatorire a moştenitorului, aceia de a continua seria praznicelor funebre, căci ea-i datoare să ofere sacrificii strămoşilor soţului ei, Religia deci nu-i îngădue să moştenească dela tată.

Acesta este principiul antic; el se impune în mod egal legislatorilor Indieni, Greci şi Romani. Cele trei popoare au aceleaşi legi, nu că şi le-ar fi împrumutat unele altora, ci pentrucă legile au izvorît din aceleaşi credinţe.

„După moartea tatălui, spune codul lui Manu, îşi împart fraţii între ei averea"; şi legiuitorul recomandă fraţilor să-şi înzentreze surorile, ceia ce arată şi mai bine că acestea, prin ele înşi-le, n'au nici un drept la succesiunea părintească.

Acelaş lucru la Atena. Oratorii attici, în pledoariile lor, au adesea prilejul să arate că fetele nu moştenesc[1]. Demostene este el însuşi un exemplu al aplicărei acestei reguli, căci avea o soră, şi noi ştim din propriile sale scrieri că era unicul moştenitor al averii; tatăl său păstrase numai a şaptea parte pentru a-şi înzestra fiica.

In ceea ce priveşte Roma, dispoziţiile dreptului primitiv ne sunt foarte puţin cunoscute. Nu posedăm din aceste epoci vechi nici un text de lege care să fie relativ la dreptul de succesiune al fiicei; n avem nici un document analog pledoariilor Ateniene; suntem reduşi să căutăm slabele urme ale dreptului primitiv într'un drept foarte vechiu şi foarte deosebit. Gaius şi Institutele lui Justinian amintesc că fiica nu face parte din numărul moştenitorilor naturali, decât în măsura în care se află

[1] In Iseu, *in Xenoenetum*, 4, vedem un tată care lasă, un fiu, două fiice şi un alt fiu emancipat; primul fiu moşteneşte singur. In Lysias, *Pro Mantitheo*, 10, vedem doi fraţi care-şi împart averea şi se mulţumesc să-şi înzestreze surorile. Zestrea nu era dealtfel după obiceiurile Atenei, decât o mică parte din averea părintească. Demostene, *in Baeotum, de dote*, 22—24, arată deasemenea că fiicele nu moştenesc. Insfârşit Aristofan, *Aves*, 1653—1654, arată limpede că o fiică nu moşteneşte dacă are fraţi.

sub puterea părintească în momentul morţei tatălui[1]: ori, ea nu mai este, dacă a fost căsătorită după ritul religios. Presupunând deci că înainte de a fi fost măritata ea ar fi putut împărţi moştenirea cu un frate, ea nu mai putea face acest lucru de îndată ce prin *confarreatio* eşise din familia tatălui, pentru a se lega de aceea a soţului. Este foarte adevărat că, nemăritată, legea nu o lipsia formal de partea sa de moştenire; trebuie însă să ne întrebăm dacă, în practică, ea putea fi în adevar moştenitoare. Ori, nu trebuie să pierdem din vedere că această fiică era pusă sub tutela fratelui sau a agnaţilor săi, şi că ea rămânea astfel toată viaţa, că tutela vechiului Drept era stabilită în interesul bunurilor, şi nu al fiicei, şi că ea avea de obiect conservarea bunurilor în familie[2]; că în sfârşit fata, la orice vârstă nu se putea căsători, nici trece în altă familie, fără autorizarea tutorelui său. Aceste fapte, cari sunt bine întemeiate, ne îngăduie să credem că există, dacă nu în legi, cel puţin în practică şi în moravuri, o serie de dificultăţi cari se opuneau ca fata să fie tot aşa de plin proprietară pe partea sa de avere cum era şi fiul pe a sa. Nu avem dovada că fiica ar fi exclusă dela moştenire, avem însă siguranţa că, măritată, ea nu moştenia pe tatăl său, şi că nemăritată, ea nu putea să dispună niciodată de ceia ce moştenise. Dacă era moştenitoare, aceasta nu era decât provizoriu, cu condiţii, aproape ca un simplu uzufruct; ea nu avea dreptul nici să testeze, nici să înstrăineze fără autorizarea acelui frate sau acelor agnaţi, cari trebuiau după moartea sa să-i moştenească averea, şi în timpul vieţii sale să i-o păstreze[3].

Se mai poate face încă altă observaţie. Institutele lui Justinian amintesc vechiul principiu, atunci căzut în desuetudine, însă nu dat uitării, care prescria că moştenirea trece întotdeauna la bărbaţi[4]. Aceasta e fără în-

[1] Gaius, III, 1—2; Institutele lui Justinian, II, 19,2.

[2] Ceia ce D. Gide a arătat foarte bine în a sa *Étude sur la condition de la femme*, p. 114.

[3] Gaius, I, 192.

[4] *Institute,* III, 1, 15; III, 2, 3; Ita jura constituit ut plerumque hereditates ad masculos confluerent.

doială în amintirea acelei reguli că femeia, în dreptul civil, nu putea fi niciodată instituită moştenitoare. Cu cât ne depărtăm în antichitate de epoca lui Justinian, cu atât ne apropiem mai mult de o regula care interzicea femeilor să moştenească. In timpul lui Cicero, dacă un tată lăsa un fiu şi o fică, el nu putea lega ficei sale decât o treime din avere; dacă nu e decât o singură fată, ea tot nu poate avea decât jumătate din avere. Mai trebuie menţionat încă că pentru ca fiica să poată avea acea treime, trebuie ca tatăl să fi făcut un testament în favoarea ei; fata din plinul său drept n'are nimic [1].

In fine, un secol şi jumătate înaintea lui Cicero, Cato voind să reînvieze moravurile vechi, aduse legea Voconia care nu îngăduia: 1° ca o femeie să fie instituită moştenitoare, chiar dacă ar fi fiică unică, măritată ori nemăritată; 2° femeilor nu li se putea lăsa mai mult decât jumătate din avere [2]. Legea Voconia nu face decât să reînoiască legi mai vechi; căci nu ne putem închipui că ea ar fi putut să fie acceptată de contimporanii Scipionilor, dacă nu s'ar fi sprijinit pe vechi principii respectate încă. Ea urmărea să restabilească ceia ce timpul alterase. Ceia ce-i mai curios în această lege Voconia, e faptul că nu stipulează nimic relativ la moştenirea *ab intestat*. Ori, o atare tăcere nu poate însemna că în acest caz fiica ar fi moştenitoarea legitimă: căci nu e de admis ca legea să interzică fiicei să moştenească dela tatăl său prin testament, odată ce este moştenitoare de plin drept fără testament. Această tăcere înseamnă mai degrabă că legiuitorul nu spusese nimic asupra moştenirei *ab intestat*, căci asupra acestui punct vechile reguli se menţinuseră mai bine.

Astfel, fără să putem afirma că fiica ar fi cu totul exclusă dela succesiune, este cel puţin sigur că vechea

[1] Cicero. *De rep.*, III, 7.

[2] Cicero, *in Verr.*, II, I, 42; *Ne quis heredem virginem neque mulierem faceret.* Id., 43; *Si plus legarit quam ad heredes perveniat, non licet.* Cf. Tite Live, *Epitom.*, XLI; Gaius, II, 226 şi 274; St. Augustin, *De civit. Dei,* III, 21, *Ne quis heredem feminam faceret, nec unicam filiam.*

lege comună, tot ca şi cea greacă, dădea fiicei o situaţie mult inferioară fiului, şi aceasta era consecinţa naturală şi inevitabilă pe care o întipărise religia în toate spiritele.

E adevărat că oamenii au găsit din vreme un mijloc care împăca prescripţia religioasă, ce nu îngăduia fiicei să moştenească, cu sentimentul natural, care voia ca şi dânsa să se poată bucura de averea tatălui. Acest lucru e isbitor, mai ales în dreptul grec.

Legislaţia ateniană ţintea în mod manifest ca fiica, dacă nu putea fi moştenitoare, să poată cel puţin să se căsătorească cu moştenitorul. Dacă, de pildă, defunctul ar fi lăsat un fiu şi o fiică, legea autoriza căsătoria între frate şi soră, dacă ei n'ar fi fost născuţi de aceiaşi mamă. Fratele, singur moştenitor, putea după voie să se căsătorească cu sora, sau să o înzestreze [1].

Dacă un tată nu avea decât o fiică, el putea să adopteze un fiu şi să-i dea pe fiica sa de soţie. El putea să instituie prin testament chiar un moştenitor care să se căsătorească cu fiica sa [2].

Dacă tatăl murea fără să fi adoptat sau testat, vechiul drept voia ca ruda cea mai apropiată să-l moştenească [3]; acest moştenitor avea însă obligaţia să se căsătorească cu fiica sa. In virtutea acestui principiu căsătoria unchiului cu nepoata era autorizată, ba chiar ce-

[1] Demostene; *in Eubulidem*, 20. Plutarc, *Temistocle*, 32. Cornelius Nepos, *Cimon*, I. Trebuie să notăm că legea nu îngăduia să se căsătorească doi fraţi uterini, nici fratele emancipat. Fiica nu putea lua în căsătorie decât fratele consanguin, căci numai acesta era moştenitorul tatălui.

[2] Iseu, *De Pyrrhi hereditate*, 68.

[3] Aceste dispoziţii ale dreptului vechiu atic nu mai erau în plină vigoare în secolul al IV-lea. Găsim totuşi urma vizibilă în pledoaria lui Iseu, *De Cironis hereditate*. Obiectul procesului e următorul: Ciron murind şi lăsând în urma sa numai o fată, fratele lui reclama moştenirea. Iseu pledă pentru fată. Nu posedăm pledoaria adversarului care, evident, susţinea, în numele vechilor principii, că fiica nu avea nici un drept; însă autorul acelei ὑποθέσεως pusă în fruntea discursului lui Iseu, ne înştiinţează că acest foarte bun avocat susţinea o cauză rea; teza sa, spune dânsul, e conformă cu chitatea naturală, e contrară însă legii.

rută de lege[1]. Mai mult decât atât: dacă această fată se întâmpla să fie deja căsătorită, ea trebuia să se despartă de soțul său, pentru a lua în căsătorie pe moștenitorul tatălui ei[2]. Acelaș lucru trebuia să-l facă și moștenitorul dacă ar *fi* fost căsătorit[3]. Vedem aci în ce grad dreptul antic, voind să se conformeze religiei, a nesocotit natura[4].

Necesitatea de a împlini cerințele religiei, combinata cu dorinta de a salva interesele unei fiice unice, dădu naștere unei alte soluții. In acest punct dreptul indian și dreptul atenian se potriveau de minune. Se citește în legile lui Manu: „Acel care n'are copil de sex masculin poate obliga pe fiica lui să-i dea un fiu, care să devină al său și care să îndeplinească în cinstea sa ceremonia funebră". Pentru aceasta tatăl trebuie să prevină pe soțul căruia-i dădea pe fiica sa, pronunțând această formulă: „Iți dau împodobită de giuvaeruri pe această fiică care n'are frate; copilul pe care-l va naște va fi fiul meu și va celebra funerariile mele"[5]. Acelaș obiceiu era și la Atena; tatăl putea să-și continue descendența prin fiica-sa, dând-o unui bărbat cu aceasta condiție specială. Fiul care se năștea dintr'o astfel de căsătorie trecea drept fiul tatălui soției; el urma cultul bunicului său, asista la actele ceremoniei sale și mai târziu îi întreținea mormântul[6].

[1] Iseu, *De Pyrrhi hered.*, 64, 72—75; Iseu, *De Aristarchi hered.*, 5; Demostene, *in Leocharem*, 10. Fiica unică era numită ἐπίκληρος cuvânt care se traduce greșit prin „moștenitoare"; semnificația primitivă și esențială a cuvântului este *care e lângă moștenire, aceia ce se ia odată cu ea*. In dreptul strict, fiica nu-i moștenitoare; în fapt, moștenitorul ia moștenirea σὺν αὐτῇ; cum spune legea citată în pledoaria lui Demostene, *in Macartatum*, 51. Cf. Iseu, III, 42: *De Aristarchi hered.*, 13.—Condiția de ἐπίκληρος nu era particulară dreptului atenian, o regăsim la Sparta (Herodot, VI, 57; Aristot; *Politica*, II, 6, 11), și la Thurii (Diodor, XII, 8).

[2] Iseu, *De Pyrrhi hered.*, 64; *De Aristarchi hered.*, 19.

[3] Demostene in *Eubulidem*, 41; *In Onetorem* I, argument.

[4] Toate aceste obligații se îmblânziră puțin câte puțin. Așa, în epoca lui Iseu și Demostene, ruda cea mai apropiată putea să nu se căsătorească cu fiica, dar trebuia să renunțe la moștenire și să-și doteze ruda (Demost., *In Macart.* 54; Iseu, *De Cleonymi hered*, 39).

[5] *Legile lui Manu*, IX, 123, 136. Vasishta, XVII, 16.

[6] Iseu, *De Cironis hereditate*, I, 15, 16, 21, 24, 25, 27.

In dreptul indian acest copil moştenea pe bunicul său ca şi cum ar fi fost fiul acestuia; acelaş lucru se întâmpla şi la Atena. Când un tată îşi marita fiica sa unică, în felul cum am spus, el nu era moştenit nici de fiică, nici de ginere, ei de *fiul fiicei sale*[1]. De îndată ce acesta ajungea la majorat, lua în posesie moştenirea bunicului său dinspre mamă, cu toate că tatăl şi mama sa erau încă în viaţă[2].

Aceste ciudate îngăduinţi ale religiei şi legii, confirmă regula pe care am arătat-o mai sus. Fiica nu-i capabilă să moştenească. Insă, printr'o îmblânzire foarte naturală a rigorii acestui principiu, fiica unică era considerată ca un intermediar, prin care familia putea să se continue. Ea nu moştenea, însă cultul şi moştenirea se transmiteau printrânsa.

3⁰ *Despre succesiunea colaterală*

Un om murea fără copii; pentru a şti care era moştenitorul bunurilor sale trebuia să cauţi pe continuatorul cultului său.

Ori, religia casnică se transmitea prin sânge din bărbat în bărbat. Singură descendenţa în linie masculină stabilea între doi oameni raportul religios care îngăduia unuia să continue cultul celuilalt. Ceiace se numea rudenie nu era altceva, după cum am văzut mai sus, decât expresia acestui raport. Erai rudă cu cineva pentrucă aveai acelaş cult, acelaş foc sacru originar, aceiaşi strămoşi. Nu erai însă rudă pentrucă aveai aceiaş mamă; religia nu admitea rudenia uterină. Copiii a două surori sau ale unei surori şi ai unui frate nu aveau între ei nici o legătură şi nu aparţineau nici aceleaşi religii casnice, nici aceleiaşi familii.

Aceste principii reglementau ordinea succesiunilor. Dacă un bărbat, pierzând pe fiul şi fiica sa, lăsa după dânsul numai nepoţi, îl moştenea fiul fiului său şi nu

[1] Acesta nu eră numit nepot; i se dădeă numele particulaur de θυγατριδοῦς

[2] Iseu, *De Cironis hereditate*, 31; *De Aristarchi heredit.*, 12. Demostene, *In Stephanum*, II, 20.

fiul fiicei sale. In lipsă de descendenţi, avea drept moştenitor pe fratele său, nu pe sora sa; pe fiul fratelui său, nu pe fiul sorei sale. In lipsă de fraţi şi de nepoţi trebuia să urci seria ascendenţilor defunctului, mereu, în linie masculină, până ce găseai o ramură care să se fi desprins din familie prin bărbat; apoi coborai în această ramură din bărbat în bărbat, până găseai unul în viaţă: acesta era moştenitorul. Aceste reguli au fost deasemeni în vigoare în India, la Greci, la Romani. In India „moştenirea aparţine celui mai apropiat sapinda; în lipsă de sapinda, lui samanodaca“ [1]. Ori, am vazut ca rudenia pe care o exprima aceste două cuvinte, era rudenia religioasă sau înrudirea prin bărbaţi şi corespundea la Romani lui agnatio.

Iată acum legea Atenei: „Daca un om moare fără copii, moştenitor e fratele defunctului, dacă este frate consanguin; în lipsa lui fiul fratelui: *căci succesiunea trece întotdeauna bărbaţilor şi descendenţilor acestor bărbaţi*“ [2]. Se mai cita încă această veche lege în timpurile lui Demostene, deşi fusese modificată şi se începuse a se admite la această epocă înrudirea uterină.

Cele douăsprezece table hotărau deasemeni că dacă un om murea fără *moştenitor propriu*, succesiunea aparţinea celui mai apropriat agnat. Ori, am văzut că nu există agnat prin femei. Vechiul drept roman mai specifică că nepotul moştenea dela *patruus*, adică dela fratele tatălui său şi nu dela *avunculus*, fratele mamei sale [3]. Dacă ne raportăm la genealogia arătată a familiei Scipionilor, vom observa că Scipio Aemilianus murind fără copii, moştenirea lui nu trecea nici Corneliei, mătuşa sa, nici lui C. Gracchus, care după ideile noastre moderne ar fi vărul său primar, ci lui Scipio Asiaticus, care, după dreptul celor vechi, era cea mai apropiată rudă a sa.

In timpul lui Justinian, legiuitorul nu mai înţelegea aceste legi vechi; îi păreau nedrepte şi învinuia de prea mare asprime textul celor douăsprezece table, care acorda

[1] *Legile lui Manu*, IX, 186, 187.
[2] Demostene, *In Macartatum*, 51; *in Leocharem*. Iseu, VII, 20.
[3] *Institutele*, III, 2, 4.

întotdeauna preferință posterității masculine și excludea dela moștenire pe acei cari erau legați cu defunctul în linie femenină“ [1]. Lege nedreaptă, dacă vrei, căci nu ținea socoteală de natură, însă o lege foarte logică, căci plecând dela principiul că moștenirea era legată de cult, înlătura dela moștenire pe aceia pe cari religia nu-i autoriza să continue cultul.

4° *Efectele emancipării și ale adopției*

Am văzut mai înainte că emanciparea și adopția produceau pentru om o schimbare de cult. Prima, îl desprindea de cultul părintesc, a doua îl iniția în religia unei alte familii. Aici dreptul roman se conforma încă regulelor religioase. Fiul care fusese exclus prin emancipare din cultul părintesc era îndepărtat și dela moștenire [2]. Dimpotrivă, străinul care fusese asociat cultului unei familii prin adopție, devenea fiu și continua cultul și moștenea bunurile. In ambele cazuri vechiul drept ținea socoteală mai mult de legătura religioasă decât de legătura de naștere. Cum era împotriva religiei ca un om să aibă două culturi casnice, tot astfel nu putea nici să moștenească dela două familii. Așa, fiul adoptiv care moștenea familia care-l adoptase, nu moștenea dela familia sa naturală. Dreptul atenian era foarte clar în această privință. Pledoariile oratorilor atici, ne arată adesea oameni cari fiind adoptați de o familie, vor să moștenească și dela familia în care s'au născut. Legea se opune însă. Persoana adoptată nu poate moșteni dela propria sa familie decât reintrând întrânsa; el nu se poate reîntoarce decât renunțând la familia adoptivă; și din aceasta nu poate ieși decât cu aceste două condiții: una, ca să abandoneze patrimoniul acestei familii; alta, ca nu cumva cultul casnic, pentru continuarea căruia a fost adoptat să înceteze prin plecarea sa; și pentru aceasta trebuie să lase în această familie un fiu care să-l înlocuiască [3]. Acest fiu își ia asupra-și grija cultului și pose-

[1] *Ibid.*, III, 3.
[2] Iseu, *De Aristarchi hereditate*, 45, 11; *De Astyph hered.*, 33.
[3] Harpocration, Ὅτι οἱ ποιητοί. Demostene, *In Leocharem*, 66—68,

siunea bunurilor; tatăl atunci se poate întoarce la familia sa de naştere şi poate moşteni. Insă acest tată şi acest fiu nu mai pot moşteni unul dela altul; ei nu mai sunt în aceiaş familie, nu mai sunt rude.

Se poate lesne observa care era gândul vechiului legiuitor când stabilea aceste reguli aşa de minuţioase. Nu socotea posibil ca două moşteniri să fie reunite pe un acelaş cap, pentrucă două culturi casnice nu puteau fi servite de aceiaş mână.

5º *Testamentul nu era cunooscut la origine*

Dreptul de a testa, adică de a dispune de bunurile sale după moarte pentru a le trece altcuiva decât moştenitorului său natural, era în opoziţie cu credinţele religioase cari formau fundamentul dreptului de proprietate şi al dreptului de succesiune. Proprietatea era inerentă cultului, şi cultul, fiind ereditar, se putea gândi cineva la testament? Dealtminteri, proprietatea nu aparţinea individului, ci familiei, căci omul n'o dobîndise prin munca sa, ci prin cultul casnic. Legată de familie, ea se transmitea dela mort la viu, nu prin voinţa şi alegerea celui mort, ci în virtutea regulelor superioare pe care le stabilise religia.

Vechiul drept indian nu cunoştea testamentul. Dreptul atenian, până la Solon, îl interzicea în mod absolut[1], şi însuşi Solon nu-l îngăduia decât acelora cari nu lăsau copii[2]. Testamentul a fost mult timp interzis sau necunoscut în Sparta şi n'a fost autorizat decât în urma războiului peloponesiac[3]. S'a păstrat amintirea timpurilor când se întâmpla acelaş lucru la Corint şi la Teba[4]. E sigur faptul că facultatea de a lăsa moştenire bunurile sale în mod arbitrar nu fu recunoscută la început ca un drept natural; principiul constant al epocelor antice a fost, că orice proprietate trebuia să rămână în familia de care o legase religia.

[1] Plutarc, *Solon*, 21.
[2] Iseu, *De Pyrrh hereditate*, 68. Demostene, *in Stephanum*, II, 14
[3] Plutarc, *Agis*, 5.
[4] Aristot, *Polit*, II, 3, 4.

Platon, în tratatul său asupra legilor, care nu este în mare parte decât un comentariu al legilor ateniene, explică foarte limpede gândul vechilor legiuitori. Presupune un om pe patul de moarte, cerînd dreptul de a-şi face testamentul şi rugându-se: „O zei! nu-i oare prea aspru pentru mine să nu pot dispune de bunul meu aşa cum înţeleg şi în favoarea cui îmi place, lăsând unuia mai mult, altuia mai puţin, după dragostea pe care mi-a arătat-o“? Legiuitorul îi răspunde însă: „Tu care n'ai de trăit mai mult de o zi, tu care nu eşti decât un trecător aici pe pământ, ţie-ţi aparţine oare să hotărăşti asemenea lucruri? Tu nu eşti nici stăpânul bunurilor tale, nici al tău însu-ţi; tu, împreună cu bunurile tale aparţineţi familiei, adică strămoşilor şi posterităţii“ [1].

Vechiul drept roman e pentru noi foarte obscur şi pentru Cicero era la fel. Ceiace cunoaştem noi asupra acestui drept nu trece dincolo de cele douăsprezece table, cari, desigur nu formează dreptul primitiv al Romei şi din care nu ne-a mai rămas dealtfel decât câteva crâmpee. Acest cod autoriză testamentul; şi încă fragmentul relativ la aceasta e prea scurt şi prea evident incomplect, pentru a ne putea lăuda că cunoaştem adevăratele dispoziţii ale legiuitorului în această materie; acordând facultatea de a testa, nu ştim ce rezerve si ce condiţii conţinea [2]. Inainte de cele Douăsprezece Table n'avem nici un text de lege care să interzică sau să permită testamentul. Limba păstrează însă amintirea timpurilor când nu era cunoscut; căci numeşte pe fiu *moştenitor propriu şi necesar*. Această formulă pe care Gaius şi Justinian o mai întrebuinţau încă, dar care nu mai era de acord cu legislaţia timpului, provenea fără nici o îndoială dintr'o epocă îndepărtată, când fiul nu putea fi nici desmoştenit, nici să refuze moştenirea. Tatăl nu putea prin urmare dispune liber de averea sa. Testamentul nu era absolut ne-

[1] Platon, *Legile*, XI.

[2] *Uti legassit, ita jus esto.* Dacă n'am avea din legea lui Solon decât cuvintele διαθέσθαι ὅπως ἂν ἐθέλῃ, am presupune că testamentul era permis în toate cazurile posibile; legea adaugă însă ἂν μὴ παῖδες ὦσι.

cunoscut, dar era foarte anevoios. Trebuiau multe formalităţi. In primul rând, secretul nu era acordat testatorului în timpul vieţii sale; acel care-şi desmoştenea familia şi viola legea pe care o stabilise religia, trebuia să facă acest lucru în mod public, la lumina zilei şi să ia asupra-şi, încă din timpul vieţii, toată ura care se lega de un astfel de act. Şi aceasta nu era deajuns: mai trebuia ca voinţa testatorului să fi primit aprobarea autorităţii suverane, adică a poporului întrunit în curii, sub preşedinţia pontificelui [1]. Să nu ne închipuim că aceasta ar fi numai o simplă formalitate, mai ales în primele secole. Aceste comiţii curiate, erau întrunirea cea mai solemnă a cetăţii romane; ar fi copilăresc să credem că se convoca un popor sub preşedinţia şefului său religios, pentru a asista ca simplu martor, la citirea unui testament. Putem crede că poporul vota şi dacă ne gândim bine, aceasta era cu totul necesar; înadevăr, era o lege generală, care regula ordinea succesiunii într'un mod foarte riguros; pentruca această ordine să fie modificată într'un caz particular, ar fi trebuit o altă lege. Această lege excepţională era testamentul. Facultatea de a testa nu era deci deplin recunoscută unui om şi nici nu putea fi, atâta vreme cât această societate rămânea sub stăpânirea vechii religii. In credinţele acestor timpuri vechi, omul, atât cât trăia, nu era decât reprezentantul, pentru câţiva ani, al unei fiinţe constante şi nemuritoare—familia. Ear numai depozitarul cultului şi proprietăţii; dreptul său asupra lor înceta odată cu viaţa.

6° *Vechea indiviziune a patrimoniului*

Trebuie să ne raportăm dincolo de timpurile a căror amintire a păstrat-o istoria, către acei secoli îndepărtaţi, în timpul cărora instituţiile casnice s'au stabilit şi instituţiile sociale s'au pregătit. Din această epocă nu ne rămâne şi nu poate să ne rămână nici un monument scris.

[1] Ulpian, XXII, 2. Gaius, I, 101—119. Aullus Gellus, XV, 27 Testamentul *calatis comitiis* fu fără îndoială cel mai vechiu între buintat; dar nu mai era cunoscut în timpul lui Cicero (*De orat.*, I, 53)

Dar legile cari conduceau atunci oamenii au lăsat câteva urme în dreptul epocelor următoare. In aceste timpuri îndepărtate se deosebește o instituție care a trebuit să domnească multă vreme, care a exercitat o influență considerabilă asupra constituirii viitoare a societăților și fără de care această constituire nu s'ar putea explica. Este indivizia patrimoniului cu un fel de drept de primogenitură.

Vechea religie stabilia o diferență între fiul mai mare și cel mai mic: „Primul născut, spuneau vechii Ari, s'a născut pentru îndeplinirea datoriei către strămoși, ceilalți s'au născut din dragoste". In virtutea acestei superiorități originare, primul născut avea privilegiul, după moartea tatălui, de a prezida toate ceremoniile cultului casnic; dânsul oferea ospețele funebre și pronunța formulele de rugăciune: „căci dreptul de a pronunța rugăciuni aparține aceluia din copii, care a venit cel dintâiu pe lume". Fiul mai mare era deci moștenitorul imnurilor, continuatorul cultului, șeful religios al familiei. Din această credință decurgea o regulă de drept: singur fiul mai mare moștenia bunurile. Astfel o spunea un vechiu text, pe care ultimul redactor al Legilor lui Manu îl mai însera încă în codul său: „Fiul mai mare ia posesiunea întregului patrimoniu și ceilalți frați trăiesc sub autoritatea sa, cum trăiau sub aceia a tatălui lor. Fiul mai mare plătește datoria către strămoși, trebuie deci să aibă totul"[1].

Dreptul grec este isvorât din aceleași credințe ca și dreptul indian: nu este deci de mirare de a găsi și aici. la origină, dreptul de primogenitură. La Sparta, parcelele stabilite la origine erau indivizibile și fiul al doilea nu avea parte. La fel se petreceau lucrurile în multe legislații vechi, pe cari le studiase Aristot; în adevăr, el ne arată că legislația Tebei prescria în mod absolut ca numărul loturilor să rămână neschimbat, ceeace desigur ex-

[1] *Legile lui Manu*, IX, 105—107, 126. Această veche regulă a fost modificată pe măsură ce religia a slăbit. Chiar în codul lui Manu se găsesc articole cari recomandă și autoriză împărțirea succesiunii.

cludea partajul între frați. O veche lege din Corint voia și dânsa ca numărul famililor să fie invariabil, ceiace nu se putea întâmpla atâta vreme cât dreptul de primogeni-mogenitură oprea familiile să se desmembreze la fiecare generație [1].

La Atenieni, nu trebuie să ne așteptăm să mai găsim această veche instituție în vigoare încă în timpul lui Demostene; mai dăinuia totuși în această epocă, ceia ce se numea privilegiul celui dintâi născut [2]. Acesta consta, se pare, în a păstra în urma împărțelii, casa părintească; avantaj considerabil materialicește, și mai considerabil încă din punct de vedere religios, deoarece casa părintească cuprindea vechiul foc sacru al familiei. Pe când cel mai mic din frați. în timpul lui Demostene, mergea să aprindă un foc nou, primul născut, singurul adevărat moștenitor, rămânea în posesiunea căminului părintesc și a mormântului strămoșesc; astfel el singur păstra numele familiei [3]. Acestea erau rămășițele timpului când avusese singur moștenirea.

Putem observa că lipsa de echitate a dreptului primului născut, în afară de faptul că nu impresiona spiritele, asupra cărora religia era atât puternică, era corectată de mai multe obiceiuri ale celor vechi. Uneori cel mai mic era adoptat de o altă familie și o moștenea; uneori se căsătorea cu o fiică unică; alteori primea bucata de pământ a unei familii stinse. Când toate aceste posibilități lipseau, frații cei mai mici erau trimiși în colonii.

In ce privește Roma, nu găsim nici o lege care să se refere la dreptul de primogenitură. Nu trebuie însă să conchidem de aci că ar fi fost necunoscut în Italia veche. A putut să dispară și chiar amintirea să-i se șteargă. Ceea ce ne permite să credem că mai înainte de timpurile cunoscute nouă el fusese în vigoare, e faptul că existența unei *gens* romana și sabina nu se putea explica fără dânsul.

[1] Aristot, Polit., II, 9, 7; II, 3, 7; II, 4, 4.

[2] Πρεσβεία Demostene, *Pro Phorm.*, 34. In epoca lui Demostene, πρεσβεία nu mai era decât un simplu cuvânt, și de multă vreme, succesiunea se împărțea între frați în părți egale,

[3] Demostene, *in Bœotum, de nomine.*

Cum ar fi putut o familie ca acea numită Claudia, să conțină mai multe mii de persoane libere, sau mai multe sute de combatanți toți Patricieni, ca familia Fabia, dacă dreptul de primogenitură nu i-ar fi menținut unitatea în timpul unei lungi serii de generații și nu ar fi mărit-o din secol în secol, împiedicând-o să se fărămițeze?

Acest vechiu drept de primogenitură se dovedește prin consecințele, sau mai bine zis prin urmările sale.

Trebuie însă să înțelegem bine, că dreptul de primogenitură nu însemna spolierea fraților mai mici în favoarea celui mai mare. Codul lui Manu îi explică sensul când spune: „Fratele cel mare să aibă pentru cei mai mici dragostea unui tată pentru fii săi, și aceștia la rândul lor să-l respecte ca pe un părinte". In gândirea vremurilor vechi, dreptul de primogenitură implica întotdeauna viața laolaltă. Nu era în fond decât folosirea bunurilor în comun de către toți frații sub preeminența celui mai mare. El reprezintă indiviziunea patrimoniului ca indiviziune a familiei.

In acest sens ne putem imagina că a fost în vigoare în cel mai vechiu drept al Romei, sau cel puțin în moravurile sale, și că a fost isvorul lui *gens* romana [1].

CAPITOLUL VIII

Autoritatea în familie.

1° *Principiul și natura puterii părintești la cei vechi*

Familia nu și-a primit legile dela cetate. Dacă cetatea ar fi stabilit dreptul privat, este foarte probabil ca să-l fi făcut cu totul deosebit de ceiace am văzut că este.

[1] Vechea limbă latină a păstrat o urmă, a acestei indiviziuni care, oricât de slabă ar fi, merită totuși să fie semnalată. Se numea *sors* un lot de pământ, proprietatea unei familii; *sors patrimonium significat*, spune Festus; cuvântul *consortes* se spunea despre aceia cari n'aveau cu toții decât o singură bucată de pământ și trăiau pe acelaș domeniu. Ori vechea limbă desemnă prin acest cuvânt frații și chiar

Ar fi regulat după alte principii dreptul de proprietate şi dreptul de succesiune; căci nu era în interesul său ca pământul să fie inalienabil şi patrimoniul indivizbil. Legea care permite tatălui să-şi vânză şi chiar să-şi omoare fiul, lege pe care o găsim în Grecia ca şi la Roma, n'a fost imaginată de cetate. Cetatea ar fi spus mai degrabă tatălui: „Viaţa soţiei şi copilului tău nu-ţi aparţine şi nici libertatea lor; îi voiu proteja chiar împotriva ta; nu eşti tu acela care-i va judeca, care-i va omorî dacă au greşit: eu voiu fi singurul lor judecător". Dacă cetatea nu verbeşte astfel, e probabil fiindcă n'o poate face. Dreptul privat exista înaintea ei. Atunci când ea a început să-şi scrie legile, a găsit acest drept deja stabilit, viu, înrădăcinat în moravuri şi tare prin adesiunea universală. L'a primit neputând face altfel şi n'a îndrăznit să-l modifice decât încetul cu încetul. Vechiul drept nu-i opera unui legiuitor; dimpotrivă, el s'a impus legiuitorului. A luat naştre în familie. De aci a ieşit în mod spontan şi format de vechile principii cari o instituiau. A decurs din credinţele religioase, cari erau universal admise în vârsta primitivă a acestor popoare şi cari îşi exercitau atotputernicia asupra inteligenţelor şi voinţelor.

O familie se compune din tată, mamă, copii si sclavi. Acest grup, oricât ar fi de mic, trebuie să-şi aibă disciplina sa. Cui îi aparţinea oare autoritatea primă? Tatălui? Nu. Există în fiecare casă ceva care este chiar deasupra tatălui: este religia casnică, este acel zeu pe care Grecii îl numesc zeul căminului. ἑστιοῦχος δέσποινα pe care Latinii îl numesc *Lar familiae Pater* [1]. Această divinitate internă sau, ceiace înseamnă acelaş lucru, credinţa care este în sufletul omenesc, iată autoritatea cea mai puţin discutabilă. Ea este aceia care va fixa rangurile în familie. Tatăl este cel dintâi lângă focul sacru: îl aprinde, îl în-

rude într'un grad destul de depărtat: mărturie a unor timpuri când patrimoniul şi familia erau indivizibile (Festus, V°, Sors, Cicero, *in Verrem*, II, 3, 23. Tit-Liviu, XLI, 27. Velleius, I, 10. Lucreţiu, III, 772; VI, 1280).

[1] Plaut, *Mercator*, V, 1, 5: *Dii Penates familiaeque Lar Pater*. Sensul primitiv al cuvântului *Lar* este acela de senior, print, stăpân. Cf. *Lar Porsenna*, *Lar Tolumnius*.

treţine; el este pontifice. In toate actele religioase îndeplineşte cea mai înaltă funcţiune; înjunghie victima; gura sa pronunţă formula de rugăciune care trebuie să atragă asupra sa şi asupra a lor săi protecţiunea zeilor. Familia şi cultul se perpetuiază printr'ânsul. El singur reprezintă întreaga serie a descendenţilor. Pe el se sprijină cultul casnic; poate aproape să spuna ca şi Indianul: Eu sunt zeul. Când moartea va sosi, el va fi o fiinţă sfântă, pe care descendenţii o vor invoca. Religia nu aşează soţia pe un rang tot atât de înalt. E adevărat că dânsa ia parte la actele religioase, dar ea nu este stăpâna căminului. Nu-şi are religia dela naştere; a fost numai iniţiată prin căsătorie; a învăţat dela soţul său rugăciunea pe care o pronunţă. Nu reprezintă strămoşii, pentrucă nu descinde din ei. Ea însăşi nu va deveni un strămoş; înmormântată, nu va primi un cult special. In moarte ca şi în viaţă ea nu contează decât ca un ajutor al soţului său.

Dreptul grec, dreptul roman, dreptul indian, care derivă din aceste credinţe religioase, concordă în a considera femeia totdeauna minoră. Ea nu poate avea niciodată un cămin al său; nu este niciodată şeful cultului. La Roma, primeşte titlul de *mater familias*, dar îl pierde dacă soţul moare [1]. Neavând niciodată un cămin care să-i aparţină, n'are nimic din ceia ce dă autoritate în casă. Niciodată nu comandă; nu-i nici chiar liberă sau stăpână de sine însuşi, *sui juris*. E totdeauna lângă căminul altuia, repetând rugăciunea altuia; pentru toate actele vieţii religioase îi trebuie un şef şi pentru toate actele vieţii civile un tutore.

Legea lui Manu spune: „Femeia, în timpul copilăriei, depinde de tată; în timpul tinereţii de bărbat; bărbatul mort, de copii; dacă nu are copii, de rudele apropiate ale bărbatului său; căci o femeie nu trebuie niciodată să se conducă după bunul său plac“ [2]. Legile grece şi

[1] Festus, ed. Muller, p. 125: *Materfamiliae non ante dicebatur quam vir ejus paterfamiliae dictus esset... Nec vidua hoc nomine apellari potest.*

[2] *Legile lui Manu* V, 147, 148.

romane spun acelaş lucru. Fată, e supusă tatălui sau; dacă tatăl moare, fraţilor şi agnaţilor săi;[1] măritată, e sub puterea bărbatului; dacă bărbatul moare, nu se întoarce în propria sa familie, căci a renunţat la dânsa pentru totdeauna prin casătoria sfântă;[2] văduva, rămâne supusă tutelei agnaţilor bărbatului său, adică propriilor săi fii, dacă are[3], sau, în lipsă de fii, celei mai apropiate rude[4].

Bărbatul are aşa de mare autoritate asupra ei, că dânsul poate înainte de a muri sa-i desemneze un tutore şi chiar să-i aleagă un al doilea bărbat[5].

Pentru a desemna puterea bărbatului asupra femeii, Romanii aveau o foarte veche expresie, pe care au păstrat-o jurisconsulţii lor; e cuvântul *manus*. Nu este uşor să-i descoperi sensul primitiv. Comentatorii fac dintr'ânsul expresia forţei materiale, ca şi cum femeia ar fi fost sub mâna brutală a bărbatului. După toate aparenţele însă ei s'au înşelat. Puterea bărbatului asupra femeiei nu rezulta nici decum din forţa mai mare a celui dintâiu. Ea deriva, ca şi întreg dreptul privat, din credinţele religioase, care aşezau bărbatul mai sus decât femeia. Ceia ce dovedeşte acest lucru, e faptul că, femeia care n'a fost căsătorită după riturile sacre, şi care prin urmare n'a fost asociată cultului, nu era pusă sub autoritatea maritală[6]. Căsătoria aducea subordonarea şi în acelaş timp şi demnitatea unei femei. Aceasta constitue o dovadă mai mult că nu dreptul celui mai tare a constituit familia!

[1] Demostene, *In Onctorem*, I, 7; *in Baeotum, de dote*, 7; *in Eubulidem*, 40. Iseu, *de Meneclis hered.*, 2 şi 3. Demostene, *in Stephanum*, II, 18.

[2] Se întorcea în caz de divorţ. Demostene, *in Eubulidem*, 41.

[3] Demostene, *in Stephanum*, II, 20; *in Phaenippum*, 27, *in Macartatum*, 75. Iseu, *de Pyrrhi hereditate*, 50. — Cf. Odiseia, XXI 350—353.

[4] Gaius, I, 145—147, 190; 118; Ulpian, XI, 1, 27.

[5] Demostene, *In Aphobum*, I, 5; *pro Phormione*, 8.

[6] Cicero, *Topic.*, 14. Tacit, Ann., IV, 16. Aulus-Gellus, XVIII, 6. Vom vedea mai departe că într'o epocă oarecare şi pentru motive pe care le vom desvolta, s'au imaginat feluri noui de căsătorie şi cari au produs aceleaşi efecte juridice ca şi căsătoria sfinţită.

Să trecem la copil. In această privinţă natura vorbeşte dela sine destul de tare; ea vrea ca copilul să aibă un protector, o călăuză, un stăpân. Religia este de acord cu natura; ea spune ca tatal va fi şeful cultului şi că fiul va trebui să-l ajute numai, în slujba sa sfântă. Natura însă nu are această subordonare decât pentru un oarecare număr de ani; religia cere mai mult. Natura aduce fiului majoratul; religia nu i-l acordă. După principiile antice, focul sacru e indivizibil şi proprietatea este ca şi el; fraţii nu se despart la moartea tatălui; cu atât mai mult nu se pot despărţi de el atât cât este în viaţă. Dreptul primitiv în asprimea lui, hotărăşte ca fii să stea legaţi de căminul tatălui şi, prin urmare, supuşi autorităţii lui; atât cât el trăeşte, fiii sunt minori.

Ne închipuim că această regulă n'a putut dainui, decât atât cât vechea religie casnică era în vigoare. Această supunere fără sfârşit a fiului către tată dispare de timpuriu în Atena. La Roma, vechea regulă e scrupulos păstrată: fiul nu poate să întreţină un alt foc sfânt, atât cât trăeşte tatăl său; căsătorit chiar, şi având copii, este în tot timpul sub puterea părintească [1].

De altminteri, se întâmplă cu puterea părintească ca şi cu cea maritală; ea are drept principiu şi condiţie cultul casnic. Copilul născut din concubinaj nu era pus sub autoritatea tatalui. Intre tată şi el nu există comunitate religioasă: nu exista nimic care să-i confere unuia autoritate şi să-i impună altuia ascultare. Paternitatea, prin ea însăşi, nu dădea nici un drept tatălui.

Graţie religiei casnice, familia era un mic corp organizat, o mică societate, care avea şeful şi guvernământul său. Nimic în societatea noastră modernă nu ne poate da o idee despre puterea părintească. In acele timpuri

[1] Când Gaïus spune despre puterea părintească: *jus proprium est civium Romanorum* trebuie să înţelegem că în timpul lui Gaïus, *dreptul roman* nu recunoaşte această putere decât cetăţeanului roman; aceasta nu înseamnă că ea n'ar fi existat mai înainte aiurea şi că n'ar fi fost recunoscută de dreptul altor oraşe. Acest lucru va fi lămurit prin ceiace vom spune despre situaţia legală a supuşilor sub dominaţia Romei. In dreptul atenian dinainte de Solon, părintele putea să-şi vândă copiii (Plutarc, *Solon*, 13 şi 23).

tatăl nu este numai omul puternic, care protege şi care are şi puterea de a se face ascultat: el este preotul, moştenitorul focului sacru, continuatorul strămoşilor, tulpina descendenţilor, depozitarul riturilor misterioase ale cultului şi a formulelor secrete de rugăciune. Intreaga religie se sprijină pe dânsul. Chiar numele care i se dă, *pater*, poartă în sine curioase semnificări. Cuvântul este acelaşi în limba latină, greacă, sanscrită: de unde se poate conchide că acest cuvânt datează dintr'un timp în care strămoşii Elenilor, Italicilor şi Indienilor trăiau împreună în Asia centrală. Care-i era sensul şi ce idee reprezenta atunci în spiritul oamenilor? Se poate şti aceasta, căci a păstrat însemnarea primitivă în formulele limbei religioase şi'n acele ale limbi juridice Când cei vechi, invocând pe Jupiter, îl numeau *pater hominum Deorunque*, nu voiua să spună că Jupiter ar fi tatăl zeilor şi al oamenilor; căci nu l'au considerat niciodată ca atare, ci au crezut, dimpotrivă, că genul uman exista înaintea lui. Acelaş titlu de *pater* se da lui Neptun, lui Apollo, Bachus, Vulcan, Pluto, pe care desigur oamenii nu-i socoteau ca părinţii lor [1]; astfel, titlul de *mater* era dat Minervei, Dianei, Vestei, care erau socotite ca trei zeiţe fecioare. Tot aşa în limbagiul juridic titlul de *pater* sau *paterfamilias*, putea fi dat unui om care nu avea copii, nu era căsătorit sau chiar nici nu era în vârsta în care, să poată contracta căsătorie [2]. Ideia de paternitate nu se lega deci de acest cuvânt. Limba veche avea un altul care desemna pe tată şi care, tot atât de vechiu ca şi *pater*, se găseşte ca şi dânsul în limba Grecilor, a Romanilor şi Indienilor (*gânitar*; γεννητήρ,

[1] Aulus-Gellus. V, 12: Jupiter . . . *Sic et Neptunus pater conjuncte dictüs est et Saturnuspater et Marspater*. Lactanţiu, *Instit.* IV, 3: *Jüpiter a precantitus pater vocatur et Satärnüs et Janus et Liber et caeteri*. Pluto era numit *Dis Pater* (Varron, *De ling. lat.*, V, 66; Cicero, *De natura deorum*, II, 26), Acelaş cuvânt se dă zeului Tibrului în rugăciuni; *Tiberini, Pater, Sancte, precor* (Titus-Livius, II, 10). Virgil îl numeşte pe Vulcan *Pater Lemnius*, zeul din Lemnos.

[2] Ulpian, în *Digeste*, I, 6, 4: *Patresfamiliarum sunt qui sunt suae protestatis, sive puberes, sive impuberes.*

genitor). Cuvântul pater avea un alt sens. In limba religioasă era dat tuturor zeilor; în limbajul juridic, oricărui om care nu depindea de nimeni altcineva, şi care avea autoritate asupra unei familii şi asupra unei proprietăţi, *paterfamilias*. Poeţii ne arată că era dat tuturor acelora pe cari voiau să-i cinstească. Sclavul şi clientul îl dădeau stăpânului lor. Era sinonimul cuvintelor *rex*, ἄναξ, βασιλεὺς. Conţinea în sine nu ideia de paternitate, ci pe aceia de putere, de autoritate, de demnitate maiestoasă.

Ca un astfel de cuvânt a fost dat tatălui de familie până când a devenit încetul cu încetul numele său cel mai obişnuit, iată desigur un fapt foarte semnificativ şi care va părea grav ori cui ar voi să cunoască vechile instituţii. Istoricul acestui cuvânt este suficient pentru a ne da o idee despre puterea pe care tatăl a exercitat-o mult timp în familie şi despre sentimentul de veneraţie care se lega de dânsul ca de un pontif şi ca de un suveran.

2° *Enumerarea drepturilor cari compuneau puterea părintească*

Legile grece şi romane au recunoscut tatălui această putere nelimitată cu care-l învestise religia în primul rând. Drepturile foarte numeroase şi foarte diverse pe cari i le-au conferit, pot fi aşezate în trei categorii, după cum cnsiderăm pe tatăl de familie ca şef religios, ca stăpân al proprietăţii sau ca judecător.

I. Tatăl este şeful suprem al religiei casnice; orîndueşte toate ceremoniile cultului, aşa cum ştie, sau mai degrabă aşa cum l-a văzut făcând pe tatăl său. Nimeni în familie nu contesta supremaţia sa sacerdotală. Cetatea ea însăşi şi pontifii săi nu pot schimba nimic din cultul său. Ca preot al altarului, nu recunoaşte nici un alt superior.

Cu titlul de şef religion, el este acela care-i răspunzător de perpetuitatea cultului şi prin urmare de aceia a familiei. Tot ceiace se atinge de această perpetuitate, care este prima sa datorie şi prima sa grije, depinde de el singur. De aici derivă o întreagă serie de drepturi:

Dreptul de a recunoaşte copilul la naştere sau de a-l repudia. Acest drept este atribuit tatălui de legile greceşti [1] întocmai ca şi de cele romane. Oricât de barbar ar fi, nu este însă în contradicţie cu principiile pe care-i fundată familia. Filiaţiunea, chiar necontestată, nu este deajuns pentru a putea intra în cercul sfânt al familiei. E nevoie de consimţământul şefului şi de iniţierea în cult. Atât cât copilul nu este asociat religiunii casnice, nu înseamnă nimic pentru tată.

Dreptul de a-şi repudia soţia, fie în caz de sterilitate, pentrucă nu trebuie ca familia să se stingă, fie în caz de adulter, pentrucă familia şi descendenţa trebuiesc să fie ferite de orice necurăţenie.

Dreptul de a-şi mărita fiica, adică de a ceda altuia puterea ce-o are asupra ei. Dreptul de a-şi casatori fiul: cărătoria fiului interesează perpetuitatea familiei.

Dreptul de a emancipa, adică de a exclude un fiu din familiei şi din cult. Dreptul de adopţie, adică de a introduce un străin lângă altarul casnic.

Dreptul de a indica, la moarte, un tutore soţiei şi copiilor săi.

Trebuie să observăm că toate aceste drepturi erau atribuite numai tatălui, excluzând pe toţi ceilalţi membri ai familiei. Soţia n'avea dreptul să divorţeze, cel puţin în epocile vechi. Chiar atunci când era văduvă, nu putea nici să emancipeze, nici să adopte. Ea nu era niciodată tutoare, chiar a copiilor săi. In caz de divorţ, copiii rămâneau lângă tată, chiar şi fetele. N'avea niciodată copii sub puterea ei. Pentru căsătoria fiicei sale nu-i se cerea consimţământul [2].

II. Am văzut mai sus că proprietatea nu fusese concepută la început ca un drept individual, ci ca un drept de familie. Averea aparţinea, cum spune formal Platon şi cum spun implicit toţi vechi legiuitori, strămoşilor şi descendenţilor. Această proprietate, prin natura sa, nu se împărţea. Nu putea exista în fiecare familie decât un

[1] Herodot, I, 59. Plutarc, *Alcibiade*, 23; *Agesilaus*, 3.
[2] Demostene, *In Eubulidem*, 40, 43. Gaius, I, 155. Ulpian, VIII, 8, *Institutes*. I, 9. *Digeste*, Cart. I, tit. I, 11.

proprietar, care era familia însăşi şi un uzufructuar, care era tatăl. Acest principiu explică mai multe dispoziţii ale vechiului drept.

Proprietatea, neputându-se împărţi şi fundându-se în întregime pe capul tatălui, nici soţia, nici fiul n'aveau nimic propriu. Regimul dotal era pe atunci necunoscut şi ar fi fost nepracticabil. Zestrea soţiei aparţinea fără rezervă bărbatului, care exercita asupra bunurilor dotale nu numai drepturile unui administrator, ci şi pe acele ale unui proprietar. Tot ceiace femeia putea să dobîndească în timpul căsătoriei cădea în mâinile bărbatului. Devenind văduvă, nu-şi relua nici dota[1].

Fiul era în aceleaşi condiţii ca şi femeia: nu poseda nimic. Nici o donaţie făcută de dânsul nu era valabilă, pentru motivul că nu-i aparţinea nimic. Nu putea să dobîndească nimic; roadele muncii sale, beneficiile comerţului său, aparţineau tatălui. Dacă un străin făcea un testament în favoarea sa, tatăl şi nu dânsul primea legatul. Astfel se explică textul dreptului roman, care interzice orice contract de vânzare între tată şi fiu. Dacă tatăl ar fi vândut fiului, şi-ar fi vândut sie-şi, căci fiul dobîndea numai pentru tată[2].

Vedem în dreptul roman şi găsim acelaş lucru şi în legile Atenei, că tatăl îşi putea vinde fiul[3]. Aceasta pentru că tatăl putea să dispună de întreaga proprietate care se afla în familie, şi că fiul însăşi putea fi socotit ca o proprietate, căci braţele şi munca sa erau un isvor de venituri. Tatăl putea deci după alegere să păstreze, sau să cedeze altcuiva acest instrument de muncă. A-l ceda însemna a-l vinde. Textele pe cari le avem din drep-

[1] Gaïus, II, 98. Toate aceste reguli ale dreptului primitiv fură modificate de dreptul pretorian. La fel la Atena, în timpul lui Iseu şi a lui Demostene, dota era restituită în caz de desfacere a căsătoriei. Nu înţelegem să vorbim, în acest capitol, decât de dreptul cel mai vechiu.

[2] Cicero, *De legibus*, I. 20, Gaïus, II, 87. *Digeste*, cartea XVIII, tit. 1, 2.

[3] Plutarc, *Solon*, 13. Denys din Halicarnas, II, 26. Gaïus, I, 117, 132; VI, 79. Ulpian, X, 1. Titus-Livius, XLI, 8. Festus, V° *Deminutus*.

tul roman, nu ne lămuresc îndestul asupra naturei acestui contract de vânzare şi asupra rezervelor cari ar fi putut să fie făcute. Ce pare a fi sigur, e faptul că fiul astfel vândut nu devenea cu totul sclavul cumpărătorului. Tatăl putea să stipuleze în contract că fiul îi va fi revândut. El păstra atunci puterea asupra lui; şi, după ce îl lua înapoi, putea să-l revândă [1]. Legea celor Douăsprezece Table autoriză această operaţiune până la trei ori, declară însă, că după această triplă vânzare, fiul va fi în fine liberat de sub puterea părintească [2]. Putem vedea de aci cât era de absolută, în vechiul drept, autoritatea părintească [3].

III. Plutarc ne arată că la Roma femeile nu puteau să apară în justiţie, nici ca martore [4]. Citim în jurisconsultul Gaius: „Trebuie să ştim că nu se poate ceda în justiţie persoanelor cari sunt supuse altora, adică soţiei, fiului, sclavilor. Căci dela faptul că aceste persoane nu puteau avea nimic al lor propriu s'a dedus cu multă dreptate că ele nici nu puteau revendica nimic în justiţie. Dacă fiul tău, supus puterii tale, a comis un delict, acţiunea în justiţie e intentată împotriva ta. Delictul comis de un fiu împotriva tatălui său, nu dă loc nici unei acţiuni în justiţie" [5]. Din toate acestea rezultă clar, că soţia şi fiul nu puteau fi nici intimaţi nici apărători, nici acuzatori, nici acuzaţi, nici martori. Din întreaga familie, numai tatăl ar fi putut să apară înaintea tribunalului cetăţei; justiţia publică nu exista decât pentru dânsul. Aşa dar el era responsabil de delictele comise de ai săi.

[1] Gaïus, I, 140: *Quem pater ea lege vendidit ut sibi remanciparetur, tunc pater potestatem propriam sibi videtur.*

[2] *Si pater filium ter venumduit, filius a patre liber esto* (apud. Ulpian., *Fragm.*, X, 1).

[3] Când fiul comite un delict, tatăl putea să se degajeze de responsabilitate dându-l cu titlul de indemnitate persoanei lezate. Gaius, I, 140: *Quem pater ex noxali causa mancipio dedit, velut qui furti nomine damnatus est et eum mancipio actori dedit . . . hunc actor pro pecunia habet.* Tatăl în acest caz îşi pierde puterea. Vezi Cicero, *pro Cæcina*, 34. De *oratore*, I, 40.

[4] Plutarc. *Publicola*, 8.

[5] Gaïus, II, 96; IV, 77, 78.

Justiţia, în ceiace priveşte fiul şi soţia, nu exista în cetate. pentrucă se găsea în casă. Judecătorul lor era şeful familiei ţinând şedinţa ca la un tribunal, în virtutea autorităţii maritale sau părinteşti, în numele familiei şi sub ochii divinităţilor casnice [1].

Titu Liviu povesteşte că Senatul, voind să desfiinţeze Bacanalele la Roma, a decretat pedeapsa cu moartea împotriva acelora cari ar fi luat parte. Decretul a fost executat uşor faţa de cetăţeni. Insă în privinţa femeilor, care nu erau cele mai puţin vinovate, se prezenta o gravă dificultate: femeile nu puteau fi judecate de către stat; familia singura avea dreptul să le judece. Senatul respectă acest vechiu principiu şi lăsă soţilor şi părinţilor sarcina de a pronunţa sentinţa cu moartea împotriva femeilor [2].

Acest drept de justiţie pe care-l exercita şeful familiei în casa sa, era complet şi fără apel. El putea să condamne la moarte aşa cum făcea şi magistratul în cetate; nici o autoritate nu avea dreptul să modifice hotărîrile sale. „Soţul, spune Caton cel Bătrân, e judecătorul soţiei sale; puterea sa nu are limite; el poate orice vrea. Dacă ea a comis vreo greşală, o pedepseşte; dacă a băut vin, o condamnă; dacă a avut legături cu un alt om, o omoară". Dreptul era acelaş în privinţa copiilor. Valeriu Maxim citează pe un oarecare Atilius care îşi omoră fiica vinovată de purtări urâte şi toată lumea cunoştea pe acel tată care şi-a omorât fiul, complicele lui Catilina [3].

Fapte de această natură sunt numeroase în istoria romană. Ar însemna să ne facem o idee falşă, dacă am crede că tatăl avea drept absolut să-şi omoare soţia şi

[1] Au fost timpuri când moravurile au modificat jurisdicţia; tatăl consulta familia întreagă şi o organiza ca un tribunal, pe care îl prezida. Tacit. XIII, 32; *Digeste*, cartea XXIII, titlul 4, 5. Platon, *Legi*. IX.

[2] Titu Liviu, XXXIX, 18.

[3] Caton, în Aulus-Gellus, X, 23. Valeriu-Maxim, VI, 1, 3—6. De asemenea legea ateniană îngăduia soţului să-şi omoare soţia adulteră. (Schol. *ad Horat.*, Sat., II, 7, 62), şi tatălui să vândă in servitute pe fiica sa desonorată. (Plutarc, *Solon*, 23).

copii. El era judecătorul lor. Dacă îi pedepsea cu moartea, făcea acest lucru în virtutea dreptului său de judecată. Cum tatăl familiei era singur supus judecății cetății, soția și copilul nu puteau găsi alt judecător decât pe el. El era în interiorul familiei unicul magistrat.

Trebuie de altfel să observăm că autoritatea părintească nu era o putere arbitrară, cum ar fi aceia care ar deriva din dreptul celui mai tare. Ea avea drept principiu credințele cari se găseau în fundul sufletelor și își găsea limitele chiar în aceste credințe. De exemplu, tatăl avea dreptul să excludă pe fiu din familie; el știa bine însă că dacă făcea acest lucru, familia risca să se stingă și manii strămoșilor săi să cadă în vecinică uitare. El avea dreptul să adopte un străin, însă religia îi interzicea să facă acest lucru dacă avea un fiu. Era unicul proprietar al bunurilor sale, totuși el nu avea, cel puțin la origine, dreptul de a le înstrăina. Putea să-și repudieze soția; pentru a face acest lucru însă trebuia să îndrăsnească mai întâiu să rupă legătura religioasă pe care o stabilise căsătoria. Astfel religia impunea tatălui tot atâtea obligații câte drepturi îi conferea.

Aceasta a fost mult timp familia antică. Credințele cari dăinuiau în spirite au fost de ajuns, fără să fie nevoie de dreptul forței sau de autoritatea unei puteri sociale pentru a o constitui în mod regulat, pentru a-i da o disciplină, o conducere, o justiție, și pentru a fixa în toate detaliile dreptul privat.

CAPITOLUL IX

Antica morală a familiei

Istoria nu studiază numai faptele materiale și instituțiile; adevăratul său obiect de studiu este sufletul omenesc; ea trebuie să aspire la a cunoaște ceia ce a crezut, ce a gândit, ce a simțit acest suflet, în diferitele vârste ale neamului omenesc.

Am arătat la începutul acestei cărți anticele credințe ce-și făcuse oamenii asupra ceia ce avea să fie după

moarte. Am spus apoi cum aceste credinţe au dat naştere instituţiilor casnice şi dreptului privat. Rămâne să vedem care a fost influenţa acestor credinţe asupra moralei în societăţile primitive. Fără a pretinde că această veche religie ar fi creiat sentimente morale în sufletul omului, putem crede cel puţin că ea s'a asociat lor pentru a le întări, pentru a le da o mai mare autoritate, pentru a le asigura stăpânirea şi dreptul lor de conducere asupra purtărei oamenilor, uneori însă şi pentru a le falşifica.

Religia acestor prime timpuri era exclusiv casnică; morala de asemenea. Religia nu-i spunea omului arătându-i pe un altul: Iată fratele tău. Ea îi spunea: iată un străin; el nu poate lua parte la actele religioase ale căminului tău; nu se poate apropia de mormintele familiei tale, are alţi zei decât tine şi nu se poate uni cu tine pentru o rugăciune comună. Zeii tăi resping rugăciunile lui şi-l privesc ca pe un duşman; este deci şi duşmanul tău.

In această religie a focului sacru casnic, omul nu roagă niciodată divinitatea în favoarea altor oamenii; el n'o invoacă decât pentru el şi ai săi. Un proverb grec a rămas ca o amintire şi o rămăşiţă a acestei vechi izolări a omului în rugăciune. In timpul lui Plutarc se mai zicea încă egoistului: Aduci sacrificii focului sacru [1]. Aceasta însemna: Te depărtezi de concetăţenii tăi, nu ai prieteni, semenii tăi nu înseamnă nimic pentru tine, nu trăeşti decât pentru tine şi pentru ai tăi. Acest proverb era indiciul unor timpuri când, întreaga religie fiind în jurul focului sacru casnic, orizontul moralei şi al afecţiei nu depăşea nici el cercul strîmt al familiei.

E natural ca ideia morală să fi avut începuturile şi progresele sale ca şi ideia religioasă. Zeul primelor generaţii, în această rassă, era foarte mic; puţin câte puţin oameni l-au făcut mai mare: tot aşa morala, foarte strîmtă la început şi foarte incomplectă, s'a lărgit pe ne-

[1] Εστία θύεις. Pseudo-Plutarch, edit. Dubner v, 167. Eustatiu, în *Odyss.*, VII, 247: παροιμία τὸ ἑστίᾳ θύομεν ἐφ ὧν οὐκ ἐστὶ μεταδοῦναι οὐδὲ ἐξενέγκειν.

simţite până când, din progres în progres, a ajuns să proclame datoria iubirei faţă de toţi semenii. Punctul său de plecare a fost familia, şi sub acţiunea credinţelor religiei casnice i-au apărut omului în primul rând îndatoririle sale.

Să ne închipuim această religie a focului sacru casnic şi a mormântului, în epoca deplinei sale vigori. Omul vede divinitatea foarte aproape de dânsul. Ea este, ca şi conştiinţa, de faţă la cele mai mici acţiuni ale sale. Această fiinţă fragilă se găseşte sub ochii unui martor care nu-l părăseşte niciodată. El nu se simte niciodată singur. Alături de dânsul, în casă, pe câmp, are protectori cari să-l încurajeze în munca vieţii şi judecător, care să pedepsească faptele sale vinovate. „Larii, spun Romanii, sunt divinităţi înspăimântătoare, cari sunt însărcinate să pedepsească oamenii şi să vegheze asupra tot ce se petrece în interiorul caselor". — „Penaţii, mai spun ei, sunt zeii cari ne întreţin viaţa; ei hrănesc corpul nostru şi ne călăuzesc sufletul" [1].

Se obicinuia să se dea focului sacru epitetul de „cast" [2] şi era credinţa că el poruncea oamenilor castitatea. Nici un act materialmente sau moralmente impur nu trebuia să fie comis în apropierea lui.

Primele idei de greşală, de pedeapsă, de ispăşire, par a fi venite de aci. Omul care se simte vinovat nu se mai poate apropia de propriul său cămin; zeul său îl respinge. Oricui ar fi vărsat sânge, nu-i este îngăduit să mai facă nici un sacrificiu, nici o libaţiune, rugăciune sau cină sacră. Zeul e atât de aspru că nu admite nici o scuză; nu distinge între un omor involuntar şi o crimă premeditată. Mâna pătată de sânge nu mai poate atinge obiectele sfinte [3]. Pentru ca omul să poată să-şi reia cultul şi să reintre în posesia zeului său, trebuie cel puţin să se purifice printr'o ceremonie expiatorie [4]. Această religie

[1] *Plutarc*, *Quest. rom.*, 51. Macrob, *Sat.*, III, 4.
[2] Ἁγνοῖς ἑστίας βάθροις, Euripide, *Hercul. fur.*, 705.
[3] Herodot, I, 35. Virgil, *Eneida*, II, 719. Plutarc, *Theseu*, 12.
[4] Herodot *Ibid.*. Eschyl. *Choeph.*. 96: ceremonie descrisă de Apollonius din Rodos, IV, 704-707.

cunoaşte iertarea; are rituri pentru a curăţi petele sufletului; oricât de strâmtă şi de grosolană ar fi ea, ştie să consoleze omul chiar de greşelile sale.

Dacă ignorează în mod absolut datoriile de caritate, cel puţin schiţează omului cu o admirabilă claritate datoriile sale de familie. Face căsătoria obligatorie; celibatul este o crimă în ochii unei religii care face din continuitatea familiei prima şi cea mai sfântă din datorii. Dar unirea pe care dânsa o prescrie nu se poate îndeplini decât în prezenţa divinităţilor casnice; e unirea religioasă, sfântă, indisolubilă, a soţului şi a soţiei. Să nu şi să facă din căsătorie un contract de consimţire, cum a fost la sfârşitul societăţii grece şi romane. Această veche religie îl opreşte şi dacă îndrăzneşte s'o facă, îl pedepseşte. Căci fiul care se naşte dintr'o astfel de uniune e considerat ca bastard, adică drept o fiinţă care n'are loc în cămin; n'are drept să îndeplinească nici un act sfânt; nu se poate ruga [1].

Tot această religie veghează cu grijă asupra curăţeniei familiei. In ochii săi, cea mai gravă greşeală ce poate fi comisă e adulterul. Căci cea dintâi regulă a cultului este ca să se transmită din tată în fiu căminul; ori. adulterul turbură ordinea naşterii. O altă regulă e ca mormântul să cuprindă numai pe membrii familiei; ori. fiul adulterului e un străin, care va fi înmormântat în mormânt. Toate principiile religiei sunt violate; cultul este pătat, căminul devine necurat, fiecare ofrandă la mormânt devine o nelegiuire. Mai mult încă: prin adulter seria descendenţilor e sfărâmată; familia, chiar fără voia celor vii, e stinsă, şi nu mai există fericire divină pentru străbuni. Şi Indianul spune: „Fiul adulterului zădărniceşte în această viaţă şi'n cealaltă ofrandele adresate manilor“ [2].

Iată pentruce legile Greciei şi a Romei dau tatălui

[1] Iseu, *De Philoct. heredit.*, 47; Demostene, In *Macart.*, 51: Νόθῳ δὲ μὴ εἶναι ἀγχιστείαν μήθ' ἱερῶν μήθ' ὁσίων. Religia timpurilor posterioare a oprit şi ea pe νόθος de a oficia ca preot. Vezi Ross, *Inscr. gr.*, III, 52.

[2] *Legile lui Manu*, III, 175.

dreptul de a îndepărta pe copilul nou născut. Şi iată dece ele sunt aşa de riguroase, aşa de inexorabile pentru adulter. La Atena îi este îngăduit soţului să omoare pe vinovat. La Roma soţul, judecătorul soţiei, o condamnă la moarte. Această religie era atât de severă, încât omul nici nu avea dreptul să ierte cu totul şi era forţat să-şi repudieze femeia [1].

Iată deci primele legi ale moralei casnice găsite şi sancţionate. Iată, în afară de sentimentul natural, o religie poruncitoare, care spune bărbatului şi femeiei că sunt uniţi pentru totdeauna şi că din această unire decurg datorii riguroase, a căror nesocotire ar aduce consecinţele cele mai grave atât în viaţa aceasta, cât şi în cealaltă. De aci decurge caracterul serios şi sacru al uniunei conjugale la cei vechi şi puritatea pe care familia a păstrat-o mult timp.

Această morală casnică mai prescrie încă şi alte datorii. Ea spune soţiei că trebuie să asculte, soţului că trebuie să poruncească. Ea îi învaţă pe amândoi să se respecte unul pe altul. Soţia are drepturi, căci are locul său în jurul focului sacru; ea are sarcina să-l păzească să nu se stingă. Ea mai ales, trebuie să observe ca focul să se păstreze curat; ea îl invocă, ea îi oferă sacrificii [2]. Ea are deci şi un rol religios. Acolo unde femeia lipseşte, cultul casnic este incomplect şi insuficient. Pentru un Grec este o mare nenorocire să aibă un cămin fără soţie [3]. La Romani prezenţa femeii este atât de necesară la sacrificii, încât preotul îşi pierde darul devenind văduv [4].

[1] Demostene, *In Neaer.*, 86. E adevărat că dacă această morală primitivă condamna adulterul, ea nu desaproba incestul; religia îl autoriza. Prohibiţiile relative la căsătorie erau tocmai contrarii de cele actuale; era foarte bine văzută căsătoria fraţilor între ei (Cornelius Nepos, *proemium.*, id., *Viaţa lui Cimon*, c. 1. Minucius Felix, *Octavius* 30), era însă interzis în principiu să te căsătoreşti cu o femeie din alt oraş.

[2] Caton, *de Re rust.*, 143: *Rem divinam faciat... Focum purum habeat.* Macrobiu, I, 15, *in fine: Nupta in domo viri rem facit divinam.* A se compara cu Denys din Halicarnas, II, 22.

[3] Xenophon, *Guv. Lacedem.*, IX, 5: γυναικὸς κενὴν ἑστίαν.

[4] Plutarc, *Quest. rom.*, 50. Cf. Denys din Halicarnasus, II, 22.

S'ar putea crede că acestei împărtăşiri la întreţinerea cultului casnic se datoreşte veneraţia care n'a încetat niciodată să înconjoare pe mama de familie, atât în societatea greacă cât şi în cea romană. De aci vine faptul că femeia poartă în familie acelaş titlu ca şi soţul său: Latinii spun *paterfamilias şi materfamilias*, Grecii οἰκοδεσπότης şi οἰκοδέσποινα, Indienii *grihapati, grihapatni*. De aci vine şi formula pe care o pronunţă soţia în căsătoria romană: *Ubi tu Caius, ego Caia*, formulă care ne spune că dacă în casă n'au autoritate egală, au cel puţin aceeaş demnitate [1].

Cât despre fiu. l-am văzut supus autorităţii tatălui, care-l poate vinde şi condamna la moarte. Acest fiu are însă şi el un rol în cult; îndeplineşte o funcţiune în ceremoniile religioase; prezenţa sa în anumite zile este atât de necesară, în cât Romanul care nu are nici un fiu e silit să adopte în mod fictiv unul pentru acele zile, pentruca riturile să poată fi îndeplinite [2]. Şi vedeţi ce legătură puternică stabileşte religia între tată şi fiu! Era înrădăcinată credinţa într'o viaţă viitoare în mormânt, viaţă fericită şi calmă, dacă ospăţul funebru a fost regulat făcut. Astfel tatăl e convins că soarta sa în viaţa viitoare va depinde de grija pe care o va avea fiul său de mormânt, şi fiul, la rândul său, e convins că tatăl său mort va deveni un zeu pe care el va trebui să-l invoace.

Putem ghici cât respect şi afecţie reciprocă puneau aceste credinţe în familie. Cei vechi dădeau virtuţilor casnice numele de pietate: ascultarea fiului faţă de tată. dragostea pe care o poartă mamei sale, era pietate,

[1] Aşa că ne înşelăm dacă vorbim despre trista aservire a femeii romane *in manu mariti*. Cuvântul *manus* implică ideia nu de forţă brutală, ci de autoritate, şi el se aplică tot atât de bine autorităţii tatălui asupra fiicei sau a fratelui asupra sorei ca şi aceleia a soţului asupra soţiei. Titu-Liviu, XXXIV, 2: *feminas in manu esse parentum, fratrum, virorum*. Femeia căsătorită după rit era stăpâna casei. *Nupta in domo viri* DOMINIUM *adipiscitur*. (Macrobiu, I, 15. *in fine*); *Denys din Halicarnas*. II, 25, exprimă clar situaţia femeii: „Ascultând în toate de soţul său, era stăpâna casei ca şi el".

[2] Denys din Halicarnass, II, 20, 22.

pietas erga parentes; dragostea tatălui pentru copii, duioşia mamei, erau tot pietate, *pietas erga liberos*. Totul era divin în familie. Sentimentul datoriei, afecţiunea naturală, ideia religioasă, toate acestea se confundau, nu făceau decât una, se exprimau printr'un singur cuvânt.

Vi se va părea poate foarte curios că socoteau dragostea de casă printre virtuţi; totuşi, era o virtute la cei vechi. Acest sentiment era profund şi puternic în sufletul lor. Priviţi pe Anchise care, la vederea Troiei în flacări nu vrea totuşi să-şi părăsească bătrâna-i casă. Priviţi pe Ulysse căruia i se oferă toate comorile şi nemurirea chiar; el însă nu vrea decât să revadă flacăra căminului său. Să venim până la Cicero; acesta nu mai e un poet, ci un om de stat care spune: „Aci este religia mea, rassa mea, aci sunt urmele părinţilor mei; nu ştiu ce farmec se aflã aci, care pătrunde în sufletul şi simţurile mele“ [1]. Trebuie să ne strămutăm cu gândul în mijlocul celor mai vechi generaţii, pentru a putea înţelege cât au fost de vii şi de puternice aceste sentimente, cari în timpul lui Cicero erau întrucâtva mai slabe. Pentru noi casa e numai un domiciliu, un adăpost; îl părăsim şi o uităm fără multă greutate, ori, dacă ne legăm de dânsa, facem aceasta numai prin forţa obişnuinţei şi a amintirilor. Căci pentru noi religia nu este într'ânsa; Dumnezeul nostru este Dumnezeul întregului univers şi-l găsim pretutindeni. La cei vechi se întâmpla cu totul altfel; în interiorul casei găseau principala lor divinitate, providenţa lor, aceia care-i proteguia individual, care le asculta rugăciunile şi le îndeplinea voinţele. Afară din casă, omul nu se mai simţia sub ocrotirea zeului; zeul vecinului era un zeu duşman. Omul îşi iubea atunci casa cum îşi iubeşte azi biserica [2].

Şi astfel, credinţele primelor epoci n'au fost străine desvoltării morale a acestei părţi a umanităţii. Aceşti zei prescriau curăţenia şi opreau vărsarea sângelui; no-

[1] Cicero. *De legibus*, II, 1. *Pro Domo*, 41.

[2] De aici sfinţenia domiciliului, pe care cei vechi o considerară totdeauna ca inviolabilă: Demostene, *in Androt.*, 52; *in Evergum* 60. *Digeste, de in jus voc.*, II, 4.

ţiunea de justiţie, dacă nu s'a născut din această credinţă, a fost cel puţin întărită de dânsa. Aceşti zei aparţineau în comun tuturor membrilor unei aceleaşi familii; familia s'a găsit astfel unită printr'o legătură puternică şi toţi membrii săi au învăţat să se iubească şi să se respecte unii pe alţii. Aceşti zei trăiau în interiorul fiecărei case: omul şi-a iubit deci casa, locuinţa sa fixă şi durabilă, pe care o avea dela strămoşi şi pe care o lăsa moştenire copiilor săi ca pe un sanctuar.

Morala antică, orînduită de aceste credinţe, nu cunoştea caritatea dar învăţa cel puţin virtuţile casnice. Izolarea familiei a însemnat, la această rassă, începutul moralei. Atunci au apărut datoriile, clare, precise, imperioase, dar strânse într'un cerc restrâns. Şi va trebui să ne amintim, în cursul acestei cărţi, acest caracter strâmt al moralei primitive: căci societatea civilă, fundată mai târziu pe aceleaşi principii, a îmbrăcat acelaşi caracter şi multe trăsături particulare ale vechii politici, se vor explica prin aceasta [1].

CAPITOLUL X

„Gens" la Roma şi în Grecia

Se întâlneşte la jurisconsulţii romani şi la scriitorii greci urmele unei vechi instituţii, care pare să fi avut mare vigoare în prima epocă a societăţilor grece şi italice, dar care, slăbindu-se puţin câte puţin, a lăsat urme ce abia se pot desprinde în ultima parte a istoriei lor. Vorbim de ceiace Latinii numeau *gens* şi Grecii γένος.

S'a discutat mult asupra naturii şi constituirii acestei *gens*. N'ar fi poate fără folos să spunem mai întâi ce face dificultatea problemei.

[1] Este oare nevoie să atragem atenţia că am încercat, în acest capitol, să schiţăm cea mai veche morală a popoarelor cari au devenit Grecii şi Romanii? E nevoie să adăugăm că această morală s'a modificat apoi cu timpul, mai ales la Greci? Chiar în *Odiseia* vom găsi sentimente noui şi alte moravuri; continuarea acestei cărţi o va arăta.

Gens, cum vom vedea mai departe, forma un corp a cărui constituire era cu totul aristocratică; grație organizării sale interne, Patricienii la Roma și Eupatrizii la Atena, păstrară multă vreme privilegiile lor. Atunci când partidul popular luă puterea, combătu cu toată energia această veche instituție. Dacă ar fi putut s'o distrugă complect, e probabil că nu ne-ar fi rămas despre dânsa nici cea mai mică amintire. Dar ea era deosebit de puternică și de înrădăcinată în moravuri; nu s'a putut s'o facă să dispară complectamente. Se mulțumiră deci s'o modifice: i se luă ceiace făcea caracterul său esențial și-i se lăsă numai formele sale externe, cari nu supărau întru nimic noul regim. Astfel, la Roma, plebeii se gândiră să formeze *gentes*, după exemplul patricienilor; la Atena se încercă să se răstoarne γένη-urile acestea, să le amestece împreună și să le înlocuiască prin *deme*, înființate după asemănarea lor. Vom explica aceste fapte când vom vorbi de revoluții. E deajuns să observăm aici că această alterare profundă, pe care democrația a introdus-o în regimul *gens*, e de natură să încurce pe acei cari vor să-i cunoască constituirea primitivă. In adevăr, aproape toate știrile ce le avem asupra ei datează din epoca când fusese transformată. Ele ne arată numai ceiace revoluțiile mai lăsaseră să subsiste.

Să presupunem că peste douăzeci de secole orice cunoștință de evul mediu ar dispare, că nu ar mai rămâne nici un document din ceiace a precedat revoluția din 1789 și că totuși un istoric al acestui timp ar vrea să-și facă o ideie de instituțiile anterioare. Singurele documente pe cari le-ar avea în mâini, i-ar arăta nobilimea secolului al nouăsprezecelea, adică ceva foarte diferit de feudalitate. Dar s'ar gândi că o mare revoluție s'a îndeplinit în interval și ar conchide cu drept cuvânt că această instituție, ca toate celelalte, a trebuit să fie transformată; această nobilime pe care i-ar arăta-o textele, n'ar mai fi pentru dânsul decât umbra sau imaginea foarte alterată a unei alte nobilimi incomparabil mai puternică. Apoi, dacă ar examina cu atenție slabele rămășițe ale vechiului monument, câteva expresii rămase în limbă, câțiva ter-

meni scăpaţi legii, vagi amintiri sau zadarnice păreri de rău, ar ghici poate ceva din regimul feudal şi ar ajunge să-şi facă din instituţiile evului mediu o ideie care n'ar fi prea îndepărtată de adevăr. Greutatea ar fi desigur mare; e tot atât de mare pentru istoricul de azi, care vrea să cunoască anticul *gens*, căci n'are alte informaţii asupra lui, decât acele cari datează dintr'un timp când nu mai era decât propria sa umbră.

Vom începe prin a analiza tot ceiace scriitori vechi ne spun despre *gens*, adică tot ceiace mai rămăsese dintrânsul în epoca în care era de acum mult modificat. Apoi, cu ajutorul acestor resturi, vom încerca să întrevedem adevăratul regim al anticului *gens*.

1° *Ceiace ne spun scriitorii vechi despre* gens

Dacă deschizi istoria romană în timpul războaielor punice, întâlneşti trei personagii cari se numesc Claudius Pulcher, Claudius Nero, Claudius Centho. Toţi trei aparţin aceleiaş *gens*, *gens* Claudia.

Demostene, într'una din pledoriile sale, aduce şapte martori cari toţi dovedesc că fac parte din aceiaş γένος, aceia a lui Britides. Ceiace-i curios în acest exemplu e faptul că cele şapte persoane citate ca membre ale aceluiaş γένος se găseau înscrise în şase deme deosebite; aceasta demostrează că γένος nu corespunde exact cu dema şi nu era ca aceasta o simplă împărţire administrativă [1].

Iată deci un prim fapt dovedit: erau *gentes* la Roma şi la Atena. S'ar putea cita exemple relative la multe alte oraşe din Grecia şi din Italia şi să conchidem de aci că, după toate probabilităţile, această instituţie a fost universală la vechile popoare.

Fiecare *gens* avea un cult special. In Grecia se recunoşteau membrii aceleiaşi *gens*, după faptul că „făceau

[1] Demostene, in *Neaer.*, 17. Vezi Plutarc, *Themist.*, 1 Eschin, *De falsa legat.*, 147. Boeckh, *Corp. inscr.*, No. 385. Ross, *Demi Attici*, 24, La Greci *gens* e adesea numită πάτρα: Pindar, *passim*.

sacrificiile în comun dintr'o epocă foarte indepărtată“ [1]. Plutarc menţionează locul de sacrificiu al *gintei* Lycomezilor, şi Eschin vorbeşte de altarul care aparţinea *gintei Butazilor* [2].

La Roma de asemeni, fiecare *gens* avea diferite acte religioase de îndeplinit; ziua, locul, riturile erau fixate de religia sa particulară [3]. Capitoliul e blocat de Gali; un Fabius iese şi străbate rândurile duşmane îmbrăcat în costumul religios şi purtând în mâini obiectele sfinte; se duce să facă sacrificii pe altarul *gintei sale*, care-i aşezat pe Quirinal. In cel de al doilea rasboiu punic, un alt Fabius, acela care era numit scutul Romei, ţine piept lui Anibal; de sigur că republica are mare nevoie ca el să fie la post; el lăsă totuşi comanda armatelor în mâna imprudentului Minucius: căci e aniversarea zilei de sacrificiu a *gintei* sale şi trebuie să alerge la Roma spre a îndeplini actul sacru [4].

Acest cult trebuia să fie perpetuat din generaţie în generaţie; şi era o datorie să laşi un fiu în urma ta pentru a-l continua. Un inamic personal al lui Cicero, Claudius, şi-a părăsit *ginta sa* pentru a intra într'o familie plebeiană; Cicero îi spune: „Dece expui religia *gintei* Claudia să piară din cauza ta? [5].

Zeii *gintei, Dii gentiles* nu o protejau de cât pe dânsa şi nu voiau să fie invocaţi decât de dânsa. Nici un străin nu putea fi admis la ceremoniile religioase. Se credea că, dacă unui străin i se dedea o parte din victimă sau numai dacă asista la sacrificiu, zeii acelei *gens* erau ofensaţi şi toţi membrii erau sub acuzarea unei grave nelegiuiri.

După cum fiecare *gens* avea cultul şi sărbătorile sale

[1] Harpocration V⁰ γεννῆται: Ἑκάστη τῶν φρατριῶν διῄρητο εἰς γένη τριάκοντα, ἐξ ὧν αἱ ἱερωσύναι αἱ ἑκάστοις προσήκουσαι ἐκπληροῦντο. Hesychius: Γεννῆται, οἱ τοῦ αὐτοῦ γένος μετέχοντες καὶ ἄνωθεν ἀπ' ἀρχῆς ἔχοντες κοινὰ ἱερά.

[2] Plutarc, *Themist.*, I. Eschin, *De falsa legat.*, 147.

[3] Cicero, *De arusp. resp.*, 15. Denys din Halicarnass, XI, 14. Festus, V⁰ *Propudi*, ed. Muller, p. 238.

[4] Titu-Liviu, V, 46; XXII, 18. Valeriu-Maxim, I, 1, 11. Polybiu. III, 94. Pliniu, XXXIV, 13. Macrobiu, III, 5.

[5] Cicero, *Pro domo*, 13.

religioase, ea avea şi mormântul său comun. Citim într'o pledorie a lui Demostene: „Acest om pierzând pe toţi copii sai, i-a înmormântat în mormântul strămoşilor lui, în acest mormânt comun tuturor celor din *gens* a sa".

Urmarea pledoariei arată că nici un străin nu putea fi înmormântat în acest mormânt. Intr'un alt discurs, acelaş orator vorbeşte de mormântul în care ginta Buselizilor îşi îngroapă membrii şi unde în fiecare an ea săvârşeşte un sacrificiu funebru; „acest loc de înmormântare e un câmp destul de mare, care-i îngrădit, după obiceiul vechiu" [1].

Acelaş lucru se întâmplă şi la Roma. Velleius vorbeşte de mormântul *gintei* Quintilia şi Suetoniu ne spune că *gens* Claudia îl avea pe al său pe coasta muntelui Capitoliu [2].

Vechiul drept al Romei consideră pe membrii unei *gens* ca apţi de a moşteni unii dela alţii. Cele Douăsprezece Table se pronunţă că, în lipsa de fii sau de agnaţi, *gentilis* e moştenitorul natural. In această legislaţie, *gentilis* e deci mai apropiat decât cognatul, adică mai apropiat decât rudele soţiei [3].

Nimic nu-i mai strâns legat decât membrii unei *gens*. Uniţi în celebrarea aceloraş ceremonii sacre, ei se ajutau reciproc în toate nevoile vieţii. *Gens* întreagă răspunde de datoria unuia din membrii săi; ea răscumpără prizonierul; ea plăteşte amenda condamnatului. Dacă unul dintre ai săi devine magistrat, ea cotizează pentru a plăti toate cheltuelile pe care le cere orice magistratură [4].

Acuzatul e întovărăşit la Tribunal de toţi membrii *gintei* sale: aceasta arată solidaritatea pe care legea o stabileşte între om şi corpul din care face parte. A pleda împotriva unui om din *ginta* ta, sau a mărturisi împotriva lui, e un act contra religiei. Un Claudius, personagiu considerabil, era inamic personal al lui Appius

[1] Demostene, In *Macartatum.*, 79; in *Eubulidem.*, 28.
[2] Suetoniu. *Tiberius*, I. Velleius, II, 119.
[3] Gaius, III, 17. *Digeste*, III, 3. 1.
[4] Titu-Liviu, V, 32. Denys din Habcarnas, *Fragm.*, XIII, 5. Appian, *Annib.*, 28.

Claudius, decemvirul; când acesta fu chemat la judecată şi ameninţat cu moartea, Claudius îl apără şi imploră poporul în favoarea lui, anunţând însă, că dacă face acest demers, îl face, nu din dragoste ci din datorie"[1].

Un membru din *gens* nu avea dreptul să dea în judecata cetăţei pe un altul, aceasta pentrucă exista o justiţie în fiecare *gens*. Fiecare avea şeful său, care era totdeodată judecător, preot şi comandant militar[2]. Se ştie că atunci când familia sabină a lui Claudius veni să se stabilească la Roma, cele trei mii de persoane cari o compuneau, ascultau de un şef unic. Mai târziu, când familia Fabius se însărcină singură cu răsboiul împotriva Veilor, vedem că această *gens* are un şef care vorbeşte în numele ei în faţa senatului şi o conduce împotriva duşmanului[3].

In Grecia de asemenea fiecare *gens* avea un şef; inscripţiile ne-o dovedesc; ele *ne* arată că acest şef purta de obiceiu titlul de arhonte[4]. In fine, la Roma ca şi în Grecia, *gens* avea adunările sale; dădea decrete pe cari membrii trebuiau să le asculte şi cari erau respectate chiar de cetatea însăşi[5].

Acesta-i ansamblul de legi şi obiceiuri pe care le gasim încă în vigoare în epocile în cari *gens* era foarte slăbită şi aproape denaturată. Acestea sunt rămăşiţele acestei vechi instituţii[6].

[1] Titu-Liviu, III, 58. Denys, XI, 14.
[2] Denys din Halicarnas, II, 7.
[3] Idem, IX, 5.
[4] Boeckh, *Corp. inscr.*, No. 397, 399. Ross, *Demi Attici*, 24.
[5] Titu-Liviu, VI, 20. Suetoniu, *Tiberiu*, 1. Ross, *Demi Attici*, 24.
[6] Cicero încearcă o definiţie a unei *gens*: *Gentiles sunt qui inter se eodem nomine sunt, qui ab ingenuis oriundi sunt, quorum majorum nemo servitutem servivit* (Cic., *Topice*, 6). Această definiţie e incompectă; ea indică oarecari semne exterioare mai degrabă decât caracterele esenţiale. Cicero, care aparţinea ordinului plebeu, pare a fi avut idei foarte vagi de *gens* din timpurile antice; el spune că regele Servius Tullius era *gentilis* al său (*meo regnante gentili*, *Tusculanes*, I, 16) şi că un oarecare Verrucinus era aproape *gentilis* cu Verres (*in Verrem*, II, 77).

2° *Cercetarea câtorva păreri cari au fost emise spre a explica* gens *romană.*

Asupra acestui obiect, care-i de mult în discuţia eruditilor, au fost propuse mai multe sisteme. Unii spun: *gens* nu-i altceva decât o asemănare de nume. După alţii *gens* nu-i decât expresia unui raport dintre o familie care exercită un patronagiu şi altele cari sunt cliente Fiecare din aceste două păreri conţin o parte de adevăr, însă nici una din ele nu corespunde întregei serii de fapte, legi, obiceiuri, pe cari le-am enumerat.

După altă teorie, *gens* înseamnă un fel de înrudire artificială; gens e o asociaţie politică a mai multor familii cari, la origine, erau străine una de alta; în lipsa unei legături de sânge, cetatea a stabilit între ele o uniune fictiva, o înrudire convenţională.

Se prezintă însă o primă obiecţie. Dacă gens nu este decât o asociaţie factice, cum se explică faptul că membrii săi au dreptul să se moştenească unii pe alţii? De ce *gentilis* e preferat cognatului? Am văzut mai sus regulile eredităţii şi am spus ce relaţie strânsă şi necesară stabilise religia între dreptul de moştenire şi înrudirea în linie bărbătească. Se poate presupune oare că legea antică s'ar fi depărtat de acest principiu până la a acorda succesiunea unor *gentiles*, dacă aceştia ar fi fost străini unii altora?

Caracterul cel mai puternic şi mai bine constatat al unei *gens*, e că ea însăşi are un cult aşa cum îl are şi familia pe al său. Ori, dacă am căută zeul pe care îl adoră fiecare, vom vedea că întotdeauna e un strămoş divinizat şi că altarul pe care aduce sacrificii, e un mormânt. La Atena, Eumolpizii îl venerează pe Eumolpis, autorul rassei lor; Phytalizii adoră pe eroul Phytalos; Butazii pe Butas, Buselizii pe Buselos, Lakiazii pe Lakios, Amynandrizii pe Cecrops[1]. La Roma, Claudii descind dintr'un Clausus; Caecilius onorează ca şef al rassei lor

[1] Demostene, in *Macartatum*, 79. Pausanias, I, 37. *Inscripţia Amynandrizilor*, citată de Ross, p. 24.

pe eroul Caeculus, Calpurnius pe un Calpus, Iulius un Iulus. Cloelius un Cloelus[1].

E adevărat că ne este îngăduit să credem că multe din aceste genealogii au fost alcătuite în urmă; trebuie totuşi să mărturisim că aceste prefăcătorii n'ar fi avut motiv, dacă n'ar fi fost un obiceiu constant la veritabilii gentes să recunoască un strămoş comun şi să-i aducă un cult. Minciuna caută întotdeauna să imite adevărul.

De altfel înşelătoria nu era aşa de uşor de comis, cum ne-am închipui. Acest cult nu era o adevărată formalitate de paradă. Una din regulile cele mai riguroase ale religiei era că nu trebuia să fie onorat ca strămoş, decât acela din care descindeai în adevăr; să aduci acest cult unui străin era o gravă impietate. Dacă *gens* adora în comun un strămoş, făcea acest lucru pentrucă credea în mod sincer că descinde dintr'însul. Să simulezi un mormânt, să contrafaci aniversări şi ospeţe funebre, ar fi fost să aduci minciuna în tot ce era mai sfânt şi să te joci cu religia. O asemenea ficţiune a fost cu putinţă în timpul lui Cezar, când vechea religie a familiilor nu mai impresiona pe nimeni. Dar dacă ne gândim la timpul în care credinţele erau puternice, nu ne putem închipui că mai multe familii, asociindu-se în aceiaş şiretenie, să-şi fi spus: Să ne prefacem că avem un acelaş strămoş; să-i ridicăm un mormânt, să-i oferim ospeţe funebre şi descendenţii noştri îl vor adora în vecii vecilor. Un astfel de gând nu se putea să se prezinte spiritelor, sau el trebuia să fie înlăturat ca un gând necurat.

In problemele grele pe cari ni le oferă foarte adeseori istoria, e bine să cerem termenilor linguistici toate lămuririle pe cari le pot da. O instituţie e adeseori explicată prin cuvântul care o desemnează. Ori cuvântul *gens* e exact acelaş lucru cu cuvântul *genus* şi puteau fi luate unul drept altul şi spune fie *gens Fabia*, fie *genus Fabium*[2]; amândouă corespund verbului *gignere* şi substantivului *genitor*, întocmai cum γένος cores-

[1] Festus, V^is *Caeculus*, *Calpurnii*, *Cloelia*.

[2] Titu-Liviu, II, 46: *genus Fabium*.

punde lui γεννᾶν și lui γονεὺς. Toate aceste cuvinte poartă în ele ideia de filiațiune. Grecii numeau și membrii unei γένος prin cuvântul ὁμογάλακτες care înseamna *hraniți cu acelaș lapte*[1]. Să se compare cu aceste cuvinte toate acelea pe cari noi avem obiceiul să le traducem prin familie, în latinește *familia*, grecește οἶκος Nici unul nici altul nu conțin în sine sensul de generație sau de înrudire. Adevărata semnificație a cuvântului *familia* e proprietate; el desemnează câmpul, casa, banii. sclavii și de aceia cele Douăsprece Table spun, vorbind de moștenitor, *familiam nancitor*, ca să ia succesiunea. Cât despre οἶκος e limpede că nu prezintă spiritului altă ideie decât de proprietate ori de domiciliu. Iată totuși cuvintele pe cari le traducem de obiceiu prin familie. Ori, este de admis ca termeni al căror sens intrinsec e acela de domiciliu sau de proprietate, au putut fi adeseori întrebuințați pentru a desemna familia, și că alte cuvinte al căror sens intern e filiațiune, naștere, paternitate, să nu fi desemnat niciodată decât o asociație artificială? Desigur, aceasta n'ar fi fost conform cu claritatea și preciziunea limbilor antice. E indubitabil că Grecii și Romanii, legau de cuvintele *gens* și γένο ideia unei origini comune. Această idee s'a putut șterge când și instituția *gens* s'a alterat; cuvântul însă a rămas ca o mărturie.

Sistemul care ne prezintă pe *gens* ca o asociație factice are deci împotriva sa: 1° vechea legislație, care dă lui *gentiles* un drept de ereditate; 2° credințele religioase, cari nu vor comunitatea cultului decât acolo unde e comunitate de naștere; 3° termenii limbii, cari atestă în *gens* o origine comună. Un alt defect al acestui sistem e că presupune, că societățile umane ar fi putut începe printr'o convenție și printr'un artificiu, ceiace știința istorică nu poate admite ca adevărat.

[1] Philochor, in *Fragm. ist grec.*, vol. I, p. 399. Γεννῆται, οἱ ἐκ τοῦ αὐτοῦ τῶν τριάκοντα γένων, οὓς καὶ πρότερον φησὶ Φιλόχοστος ὁμογάλακτος θαλεῖσθαι. Pollux, VIII, 11: Οἱ μετέχοντες τοῦ γένους γεννῆται καὶ ὁμογάκτες.

3° Gens *este familia având încă organizarea şi unitatea primitivă.*

Totul ne prezintă pe *gens* ca unită printr'o legătură de naştere. Să mai consultăm încă limba: cuvintele de *gentes*, în Grecia ca şi la Roma, au forma care era utilizată în amândouă limbile pentru nume potronimice. Claudius însemna fiul lui Clausus, şi Butades al lui Butes.

Acei cari cred că văd în *gens* o asociaţie artificială, pornesc dela o premisă falşă. Ei presupun că o *gens* număra întotdeauna mai multe familii având nume diferite şi ei citează bucuros exemplul *gintei* Cornelia care cuprindea pe Scipioni. Lentulus, Cossus, Sylla. Dar nu se întâmpla întotdeauna la fel. Astfel *gens* Marcia pare că a avut totdeauna o singură ramură; la fel vedem la *gens* Lucreţia, şi la *gens* Quintilia multă vreme. Ar fi desigur foarte greu să spunem cari sunt familiile cari au format *gens* Fabia, căci toţi Fabii cunoscuţi în istorie aparţin în mod manifest aceleiaşi tulpini; toţi poartă în primul rând prenumele de Vibubanus; îl schimbă apoi toţi pentru acela de Ambustus, pe care-l înlocuesc apoi cu Maximus ori Dorsos. Se ştie că la Roma era obiceiul ca orice patrician să poarte trei nume. Pe cineva îl chema, de pildă, Publius Cornelius Scipio. Nu-i de prisos să căutăm care din aceste trei cuvinte era socotit ca adevăratul nume. Publius nu era decât *un nume pus înainte*, *praenomen;* Scipio era unul *adăugat*, *agnomen*. Adevăratul nume, *nomen* era Cornelius: ori, acesta era în acelaş timp şi cel al întregei *gens*. Chiar dacă am avea numai această singură informaţie asupra anticei *gens*, ne-ar fi deajuns, pentru a putea afirma că au fost Cornelii înainte de a fi fost Scipio, şi nu cum se spune adesea, că familia Scipionilor s'a asociat altora pentru a forma *gens* Cornelia.

Vedem, de fapt, în istorie că *gens* Cornelia a fost mult timp indiviză şi că toţi membrii săi purtau *cognomen* Maluginensis şi Cossus. Abia pe timpul dictatorului Camillus una din ramuri adoptă pronumele de Scipion; mai târziu, o altă ramură îl ia pe cel de Rufus, pe care-l înlo-

cueşte apoi cu Sylla. Lentulus apare în epoca rasboaielor Samnite, Cethegus în al doilea războiu punic. Acelaş lucru se întâmplă cu *gens* Claudia. Claudii rămân mult timp uniţi într'o singură familie şi poartă toţi pronumele de Sabinun, sau Regillensis, semnul originii lor. Ii poţi urmări timp de şapte generaţii fără a putea distinge ramuri în această familie, foarte numeroasă de altfel. Numai la a opta generaţie, în timpul primului răsboiu punic, vedem separându-se trei ramuri şi luând trei porecle, cari le rămân ereditare: acestea sunt Claudius Pulcher, care se continuă timp de două secole, Claudius Centho, care se sting curând, şi Claudius Nero, cari se perpetuează până în timpul Imperiului.

Reese de aci că *gens* nu era o asociaţie de familie ci familia însăşi. Ea putea să cuprindă fie o singură ramură, fie să producă ramuri numeroase; rămânea totuşi o familie.

E uşor de altfel să-ţi dai seama de formarea şi de natura anticei gens, dacă te gândeşti la vechile credinţe şi instituţii pe cari le-am văzut mai sus. Vom recunoaşte chiar că *gens* a derivat în mod natural din religia casnică şi din dreptul privat al timpurilor vechi. Ce prescrie. de fapt, această religie primitivă? Că străbunul, adică omul care a fost cel dintâi înmormântat în mormânt, să fie perpetuu cinstit, ca un zeu şi că descendenţii săi, întruniţi în fiecare an lângă locul sfânt unde se odihneşte, să-i ofere cina funebră. Acest altar, întotdeauna aprins, acest mormânt, totdeauna onorat de un cult, iată centrul în jurul căruia toate generaţiile trăiesc şi prin care toate ramurile familiei, oricât de numeroase ar putea fi, rămân grupate într'un singur mănunchi. Ce mai spune încă dreptul privat al acestor epoci? Observând ce era autoritatea în familia veche, am văzut că fiii nu se despărţeau de tată; studiind regulile transmisiunii patrimoniului, am constatat că, graţie principiului comunităţii domeniului, fraţii mai mici nu se despărţeau de fratele mai mare. Cămin, mormânt, patrimoniu, toate acestea erau nedespărţite la origină. Prin consecinţă aşa era şi familia. Timpul n'o desmembra. Această familie

indivizibila, care se desvolta cu trecerea vremii, perpetuând din secol în secol cultul şi numele, era în adevăr antica *gens*. *Gens* era familia, dar familia conservând unitatea, pe care i-o poruncea religia şi atingând întreaga desvoltare, pe care vechiul drept privat îi permitea s'o atingă [1].

Acest adevăr admis, tot ceiace ne spun scriitorii vechi despre *gens*, devine clar. Strânsa solidaritate pe care o remarcam adineauri între membrii săi, nu mai are nimic surprinzător: sunt rude prin naştere. Cultul pe care-l practică în comun, nu-i o ficţiune; îl au dela strămoşii lor. Cum sunt o aceiaş familie, au şi un mormânt comun. Pentru acelaş motiv legea celor Douăsprezece Table îi declară capabili să moştenească unii pe alţii. Cum aveau toţi, la origine, un acelaş patrimoniu indiviz, fu un obiceiu şi chiar o necesitate ca întreaga *gens* să fie răspunzătoare de datoria unuia dintre membrii săi şi să plătea-

[1] N'avem să revenim asupra celor ce-am spus mai sus (cart. II, Cap. V) despre *agnation*. S'a putut vedea că *agnation* şi *gentilitatea* decurgeau din aceleaşi principii şi erau o rudenie de aceiaş natură. Pasagiul din legea celor Douăsprezece Table, care dă moştenirea la *gentiles* în lipsă de *agnati*, a încurcat pe jurisconsulţi şi a făcut să se creadă că putea să fie o diferenţă esenţială între aceste două feluri de rudenie. Dar această diferenţă esenţială nu se vede în nici un text. Erai *agnatus* cum erai *gentilis*, prin descendenţa masculină şi prin legătura religioasă. Intre aceste două era numai o diferenţă de grad, care se făcu observată mai ales dela începutul epocei, când cele două ramuri ale unei aceleiaş *gens* se despărţiră. *Agnatus* fu membrul ramurei, un *gentilis* al lui *gens*. Se stabili atunci aceiaş dinstincţie între termenii de *gentilis* şi *agnatus* ca şi între cuvintele *gens* şi *familia*. *Familiam dicimus omnium agnatorum*, spune Ulpian în *Digeste*, Cart. L, tit. 26 § 195. Când erai agnat faţă de un om, erai şi cu mai multă tărie *gentilis*; dar puteai să fii *gentilis* fără să fii *agnat*. Legea celor Douăsprezece Table dădea moştenirea, în lipsă de agnaţi, acelora cari erau numai gentilis faţă de defunct, adică acelora cari erau din acelaş *gens*, fără a fi din ramura sau din *familia* sa. — Vom vedea mai departe că a intrat în *gens* un element de ordin inferior, clientela: de aici s'a format o legătură de drept între client şi *gens*. Ori, această legătură de drept s'a numit deasemeni *gentilitas*. De exemplu, în Cicero, *De oratore*, I, 39, expresia *jus gentilitatis*, desemnează raportul între *gens* şi clienţi. Astfel, acelaşi cuvânt a însemnat două lucruri, pe cari nu trebuie să le confundăm.

scă răscumpararea prizonierului sau amenda condamnatului. Toate aceste reguli se stabilise dela sine, când *gens* avea încă unitatea sa; când se desmembră, ele nu putură să dispară complet. Din unitatea antică şi sfântă a acestei familii, rămaseră trăsături persistente în sacrificiul anual, care aduna membrii despărţiţi, şi în legislaţia, care le recunoştea drepturi de moştenire, precum şi în moravurile cari le prescriau să se ajute reciproc.

Era natural ca membrii unei aceleiaş *gens* să poarte un acelaş nume şi tocmai astfel se şi întâmplă. Obiceiul numelor patronimice datează din această îndepărtată antichitate şi se leagă în mod vizibil de această veche religie. Unitatea naşterii şi a cultului se arăta prin unitatea numelui. Fiecare *gens* îşi transmise din generaţie în generaţie numele strămoşului şi-l perpetuă cu aceiaş grijă cu care-şi perpetuă cultul. Ceeace Romanii numeau propriu zis *nomen*, era acel nume al străbunului, pe care toţi descendenţii şi toţi membrii *gens*-ului trebuiau să-l poarte. Veni o zi când fiecare ramură, devenind în anumite privinţe independente, îşi arătă individualitatea, adoptând un supranume *(cognomen)*. Dealtminteri, cum fiecare persoană trebuia să fie distinsă printr'o denumire particulară, fiecare avu câte un *agnomen*, precum Caius sau Quintus. Dar adevăratul nume era acel de *gens*: acesta se purta oficial; acesta era sfinţit; acesta, pornind de la primul străbun cunoscut, trebuia să dureze tot atât de mult cât familia şi zeii săi. — La fel era în Grecia; Romanii şi Elenii se aseamănă şi'n acest punct. Fiecare grec, cel puţin dacă aparţinea unei familii vechi şi regulat constituite, avea trei nume ca şi patricianul dela Roma. Unul din aceste nume îi era particular; un altul era acel al tatălui său, şi cum aceste două nume alternau deobiceiu între dânsele, ambele echivalau cu *cognomele* ereditar, care însemna la Roma o ramură a unei *gens;* în sfârşit al treilea nume era acel al întregei *gens*. Astfel se spunea: Miltiade, fiul lui Cimon, Lachiade, şi în generaţia următoare: Cimon, fiul lui Miltiade. Lachiade Κίμων Μιλτιάδου Λακιάδης. Lachiazii formau un γένος, precum Cornelii formau o *gens*. Se

poate observa că Pindar nu face niciodată elogii eroilor săi fără a le aminti numele de γένος al lor. Acest nume la Greci era de obiceiu terminat în ιδης sau αδης și avea o formă de adjectiv, întocmai cum numele de *gens* la Romani era invariabil terminat în *ius*. Acesta era adevăratul lui nume; în vorbirea zilnică i se putea spune omului și cu supranumele individual, dar în limbagiul oficial al politicii sau al religiei, trebuia să dai omului denumirea sa completă și mai ales să nu uiți numele de γένος [1]. — E vrednic de observat că istoricul numelor a urmat un cu totul alt drum la cei vechi, decât în societățile creștine. In evul mediu, până în secolul al XII-lea, adevăratul nume era numele de botez sau numele individual, iar numele patronimice a venit destul de târziu, ca nume de moșie sau ca supra nume.

Exact contrariu ca la cei vechi. Ori această diferență e în intimă legătură, dacă observi bine, cu diferența dintre cele două religii. Pentru vechea religie casnică familia era adevăratul corp, adevărata ființă vie, individul fiind numai un membru nedespărțit: deaceia numele patronimic fu cel dintâiu ca dată și ca importanță. Noua religie, din contră, recunoștea individului o viață proprie, o libertate complectă, o independență cu totul personală și nu ezita să-l izoleze de familie: astfel, numele de botez fu primul și multă vreme singurul nume.

4° *Extinderea familiei, sclavia și clientela.*

Tot ceiace am văzut despre familie: religia casnică, zeii pe cari și-i făcuse, legile pe cari și le dăduse, dreptul de primogenitură pe care se fundase, unitatea, desvoltarea din epocă în epocă până ce a format *gens*, justiția, sacerdoțiul, guvernarea sa internă, toate acestea duc în mod forțat gândul nostru către o epocă primitivă, când familia era independentă de orice putere superioară și când cetatea nu exista încă.

[1] E adevărat că mai târziu democrația puse numele *demei* în loc de γένος, ceeace era un fel de a imita și a-și însuși regula antică.

Dacă privim această religie casnică, aceşti zei cari aparţineau unei singure familii şi exercitau providenţa lor numai în incinta unei case, acest cult secret, această religie care nu voia să fie propagată, această antică morală care prescria izolarea familiilor: e vădit, că astfel de credinţe nu au putut lua naştere în spiritele oamenilor, decât într'o epocă când marile societăţi nu se formaseră încă. Dacă sentimentul religios s'a mulţumit cu o concepţie aşa de strâmtă a divinului, asta se explică prin faptul că asociaţia umană era atunci redusă ca proporţii. Timpul când omul credea numai în zeii casnici, este timpul în care nu exista decât familia. E foarte adevărat că aceste credinţe au putut să subsiste şi după aceea şi chiar multă vreme, după ce s'au format cetăţile şi naţiunile. Omul nu se liberează uşor de părerile cari au pus odată stăpânire pe dânsul. Aceste credinţe au putut deci să dureze, cu toate că erau atunci în contradicţie cu starea socială. In adevăr, ce este mai contradictoriu decât de a trăi într'o societate civilă şi de a avea în fiecare familie zei particulari? Dar e lămurit că această contradicţie nu existase întotdeauna şi că în epoca când aceste credinţe se stabiliseră în spirite şi deveniseră destul de puternice pentru a forma o religie, răspundeau exact stării sociale a oamenilor. Ori, singura stare socială care să poată fi de acord cu dânsele e aceia în care familia trăeşte independentă şi izolată.

Intreaga rassă arică pare să fi trăit multă vreme în această stare. Imnurile din Vedas dovedesc aceasta pentru ramura care a dat naştere Indienilor; vechile credinţe şi vechiul drept privat o mărturisesc pentru Greci şi Romani.

Dacă se compară instituţiile politice ale Arilor din Orient, cu acele ale Arilor din Occident, nu se găseşte aproape nici o analogie. Dacă compari, din contra, instituţiile casnice ale acestor diferite popoare, observi că familia era constituită după aceleaşi principii în Grecia şi în India; aceste principii erau, dealtminteri, cum am constatat-o mai sus, de o natură aşa de particulară, încât nu se poate presupune că această asemănare ar fi e

fectul întâmplării: în sfârşit, nu numai instituţiunile oferă o evidentă analogie, ci chiar cuvintele care le desemnează sunt adesea aceleaşi, în diferitele limbi pe care această rassă le-a vorbit dela Gange până la Tibru. Se poate trage de aci o îndoită concluzie: întâiu, că naşterea instituţiilor casnice, în această rassă, este anterioară epocii când aceste diferite ramuri s'au despărţit; a doua e, că din contra, naşterea instituţiilor politice este posterioara acestei separaţii. Primele au fost fixate în timpul când rassa trăia încă în vechiul său leagăn din Asia Centrala; cele de al doilea s'au format încetul cu încetul în diferitele regiuni unde au condus-o migraţiile sale.

Se poate deci întrevede o lungă perioadă în timpul căreia oamenii n'au cunoscut vreo altă formă de societate decât familia. Atunci s'a produs religia casnică, care nu s'ar fi putut naşte într'o societate altfel constituită şi care a trebuit chiar să fie multă vreme o piedică desvoltării sociale. Şi tot atunci s'a stabilit vechiul drept privat, care mai târziu a venit în desacord cu interesele unei societăţi ceva mai întinse, dar care era în perfectă armonie cu starea societăţii în care s'a născut.

Să ne transpunem cu gândul în mijlocul acestor antice generaţii, a căror amintire n'a putut să dispară cu totul şi cari au lăsat moştenire credinţele şi legile lor generaţiilor următoare. Fiecare familie are religia sa, zeii, sacerdoţiul său. Izolarea religioasă este legea sa: cultul său e secret. Chiar în moarte sau în existenţa care-i urmează, familiile nu se amestecă: fiecare continuă să trăiască aparte în mormântul său, din care străinul este exclus. Fiecare familie are şi proprietatea sa, adică partea sa de pământ care este legată de ea în mod nedespărţit: zeii hotarului îi păzesc îngrăditura, zeii mani veghează asupra ei. Izolarea proprietăţii este în aşa fel obligatorie, încât două domenii nu pot să se mărginească unul cu altul, ci trebuie să lase între dânsele o şuviţă de pământ, care să fie neutră şi să rămână inviolabilă. Insfârşit, fiecare familie are şeful său, cum ar avea o naţiune regele. Are legile sale, care, fără îndoială nu sunt scrise, dar pe cari credinţa religioasă le

întipăreşte în sufletul fiecărui om. Are justiţia sa internă, deasupra căreia nu este nici o alta la care să poată apela. Familia posedă în sine tot ceeace omul are în mod imperios nevoie pentru viaţa sa materială sau pentru viaţa sa morală. Nu-i trebuie nimic din afară; ea e un Stat organizat, o societate care face faţă la toate.

Dar această familie din epocile vechi nu-i redusă la proporţiile familiei moderne. In marile societăţi, familia se desmembrează şi micşorează, dar în lipsă de orice societate, ea se întinde, se desvoltă, se ramifică, fără a se diviza. Diferite ramuri mai mici rămân grupate împrejurul unei ramuri mai mari, lângă căminul unic şi mormântul comun.

Un alt element a mai intrat în compunerea acestei familii antice. Nevoia reciprocă pe care săracul o are de bogat şi bogatul de sărac, a creiat servitorii. Dar în acest fel de regim patriarhal servitorii sau sclavii sunt tot una. In adevăr, se înţelege că principiul unui serviciu liber, voluntar, putând înceta după placul servitorului, nu se poate deloc acorda cu o stare socială în care familia trăeşte izolat. Dealtminteri, religia casnică nu permite să se admită în familie un străin. Trebuie deci ca printr'un mijloc oarecare servitorul să devină un membru şi o parte integrantă a acestei familii. Se ajunge la aceasta printr'un fel de iniţiere a noului venit la cultul casnic.

Un curios obiceiu, care va subsista multă vreme în casele ateniene, ne arată cum intra sclavul în familie. Il apropiau de cămin, îl puneau în prezenţa divinităţii casnice; îi turnau pe cap apă sfinţită şi împărţea cu familia câteva prăjituri şi fructe [1]. Această ceremonie era analoagă cu aceia a căsătoriei şi a adopţiei. Fără îndoială, însemna că noul venit, străin până acum, va fi de aici înainte un

[1] Demostene, în *Stephanum*, I, 74. Aristofan, *Plutus*, 768. Aceşti doi scriitori arată clar o ceremonie, dar n'o descriu. Scoliastul lui Aristofan adaugă câteva amănunte. Vezi, în Eschyl, cum Clytemnestra primeşte o nouă sclavă. „Intră în această casă, deoarece Jupiter vrea ca tu să împarţi spălatul cu apă sfinţită cu ceilalţi sclavi ai mei, lângă altarul meu casnic". (Eschyl, *Agamemnon* 1035-1038).

membru al familiei şi va avea religia aceştia. Şi astfel sclavul asista la rugăciuni şi împărtăşea şi dânsul sărbătorile [1]. Căminul îl proteguia; religia zeilor Lari îi aparţinea ca şi stăpânului său [2]. De aceia sclavul trebuia să fie înmormântat în locul rezervat pentru înmormântarea familiei.

Dar, prin chiar faptul că servitorul dobîndea cultul şi dreptul de a se ruga, îşi pierdea libertatea. Religia era un lanţ care-l reţinea. Era legat de familie pentru toată viaţa şi chiar dincolo de moarte.

Stăpânul îl putea face să iasă din sclavia de rând şi să-l trateze ca om liber. Dar servitorul nu părăsea pentru aceasta familia. Cum era legat de dânsa prin cult, nu putea să se despartă de dânsa decât în chip *nelegiuit*. Sub numele de *libert* sau *client*, continua să recunoască autoritatea şefului sau patronului şi nu înceta să aiba obligaţii faţă de dânsul. Nu se căsătoria decât cu autorizaţia stapânului şi copii cari se năşteau continuau să se supună [3].

Se forma astfel, în sânul marii familii, un anumit număr de mici familii cliente şi subordonate. Romanii atribuiau lui Romulus stabilirea clientelei, ca şi cum o instituţie de natura aceasta putea fi opera unui om. Clientela

[1] Aristot. *Economiques*, I, 5: „Mai mult pentru sclavi decât pentru persoanele libere trebuie să se îndeplinească sacrificiile şi sărbătorile". Cicero, *De legibus*, II, 8: *Ferias in famulis habento*. In zilele de sărbătoare era interzis să se pună sclavul la muncă (Cic., *De legib.*, II, 12).

[2] Cicero, *De legib.*, II, 11: *Neque ea, quae a majoribus prodita est quum dominis tum famulis religio Larum, repudianda est*. Sclavul putea să îndeplinească chiar actul religios în numele stăpânului său; Caton, *De re rustica*, 83.

[3] Asupra obligaţiilor celor liberaţi în Dreptul roman, vezi *Digeste*, XXXVII, 15, *De jure patronatus;* XII, 15, *De obsequiis parentibus et patronis praestandis;* XIII, 1, *De operis libertorum*. — Dreptul grec, în ceeace priveşte pe cei liberaţi şi clientela, s'a transformat mult mai curând decât dreptul roman. De aceia ne-au şi rămas foarte puţine ştiri despre vechea condiţie a acestor clase; vezi totuşi Lysias, în Harpocration, la cuvântul ἀποστάσιον, Chrysippus, în Athena, VI, 93 şi un pasagiu curios al lui Platon, *Legile*, XI, p. 915. Rezultă că cel liberat avea totdeauna datorii faţă de vechiul său stăpân.

e mai veche decât Romulus. Dealtminteri a existat pretutindeni, în Grecia ca şi în Italia [1]. Nu cetăţile au stabilit-o şi reglementat-o; dimpotrivă, cum vom vedea mai departe, ele au micşorat-o şi distrus-o. Clientela e o instituţie a dreptului casnic şi a existat în familii înainte de a fi cetăţi.

Nu trebuie judecată clientela timpurilor antice dupa clienţii pe care-i vedem în timpul lui Horaţiu. Clientul— e lamurit aceasta — fu multă vreme un servitor legat de patron. Dar atunci era ceva care constituia demnitatea sa: avea drept la cult şi era asociat religiei familiei. Avea acelaş altar, aceleaşi sărbători, aceleaşi *sacra* ca şi patronul său. La Roma, pentru a arăta această comunitate religioasă, lua numele familiei. Era considerat drept membru prin adopţie. De aici o legătură strânsa şi o reciprocitate de datorii între patron şi client. Ascultaţi vechea lege romană: „Dacă patronul a cauzat supărare clientului său, să fie blestemat, *sacer esto*, să moară“ [2]. Patronul trebuie să proteguiască clientul prin toate mijloacele şi toate forţele de care dispune, prin rugăciunea sa ca preot. prin lancea sa ca răsboinic, prin legea sa ca judecător. Mai târziu, când justiţia cetăţii va chema pe client, patronul va trebui să-l apere; va trebui să-i facă cunoscut formulele misterioase ale legii, care-l vor face să-şi câştige cauza [3]. Cineva putea să mărturisească în justiţie contra unui cognat, nu putea s'o facă contra unui client [4]; şi vor continua să se considere datoriile către clienţi ca mult deasupra datoriilor faţă de cognaţi [5]. Dece? Pentrucă un cognat, înrudit numai prin femei. nu-i o rudă şi n'are parte la religia familiei. Clientul, din

[1] Clientelă la Sabini (Titu-Liviu, II, 16; Denys, V, 40); la Etruşti (Denys, IX, 5); la Greci, ἔθος ἑλληνικὸν καὶ ἀρχαῖον (Denys, II, 9).

[2] Legea celor XII Table, citată de Servius *Ad. Æn.*, VI, 609; Cf. Virgil: *Aut fraus innexa clienti*. Asupra datoriilor patronilor, vezi Denys, II, 10.

[3] *Clienti promere jura*, Horaţiu, *Epistoles*, II, 1, 104. Cicero, *De orat.*, III, 33.

[4] Caton, în Aulu Gelu, V, 3; XXI, 1: *Adversus cognatos pro cliente testatur; testimonium adversus clientem nemo dicit.*

[5] Aulu-Gelu, XX, 1: *clientem tuendum esse contra cognatos.*

contra, are comunitatea cultului; are, oricât de inferior este, adevărata rudenie, care constă, după expresia lui Platon, în adorarea acelorași zei casnici.

Clientela este o legătură sfântă pe care a format-o religia și pe care nimic n'o poate rupe. Odată client al unei familii, nu te mai poți despărți de dânsa. Clientela acestor timpuri primitive nu-i un raport voluntar și trecător între doi oameni; este ereditară; ești client prin datorie, din tată în fiu [1].

Se vede din toate acestea că familia timpurilor celor mai vechi, cu ramura sa principală și cu ramurile sale secundare, cu servitorii și clienții, putea să formeze un grup de oameni foarte numeroși. O familie, grație religiei care-i menținea unitatea, grație dreptului său privat, care o făcea indivizibilă, grație legilor clientelei, care reținea pe servitori, ajungea să formeze în cele din urmă o societate foarte întinsă, al cărui șef era ereditar. Dintr'un număr indefinit de societăți de natura aceasta pare să fi fost compusă rassa arică timp de un lung număr de secoli. Aceste mii de mici grupe trăiau izolate, având

[1] Acest adevăr, după părerea noastră, reese cu prisosință din două cazuri cari ne sunt raportate, unul de Plutarc, altul de Cicero. C. Herennius, chemat ca martor contra lui Marius, declară că-i împotriva regulelor vechi ca un patron să mărturisească contra clientului său; și deoarece probabil lumea se mira că Marius, care fusese tribun, să fie calificat client, adăuga că în adevăr „Marius și familia sa erau din vechi clienții familiei Herennius". Judecătorii admiseră scuza, dar Marius, căruia nu-i convenia să fie redus la această situație, răspunse că în ziua în care fusese ales într'o magistratură, fusese liberat de clientelă; „ceiace nu era în totul adevărat, adaugă istoricul, căci nu orice magistratură liberează de condiția de client; numai magistraturile curule au acest privilegiu" (Plut. *Vie de Marius*, 5). Clientela era deci, afară de această unică excepție, obligatorie și ereditară; Marius o uitase, Herennius își aducea aminte. Cicero menționează un proces care s'a desbătut în timpul său între familiile Claudius și Marcellus; cei dintâi, cu titlu de șefi ai gintei Claudia, pretindeau, în virtutea dreptului vechi, că Marcelii erau clienții lor; zădarnic erau aceștia de două secole în primul rang în Stat: Claudii persistau să susțină că legătura clientelei nu putuse fi sfărâmată. — Aceste două fapte scăpate uitării ne permit să judecăm ce era clientela primitivă.

puţine raporturi între dânsele, neavând nici o nevoie unele de altele, nefiind unite prin nici o legătură nici religioasă, nici politică, având fiecare domeniul său, conducerea sa internă, zeii săi.

CARTEA III

CETATEA

CAPITOLUL INTÂIU

Fratria şi curia; tribul

N'am prezentat până aici şi nu putem prezenta încă nici o dată. In istoria acestor societăţi antice, epocile se pot mai uşor însemna prin succesiunea ideilor şi a instituţiilor decât prin aceia a anilor.

Studiul vechilor reguli ale dreptului privat ne-a făcut să întrevedem, dincolo de timpurile cari se numesc istorice, o perioadă de secoli, în timpul cărora familia fu singura formă de societate. Această familie putea atunci să conţină în largul său cadru mai multe mii de fiinţe umane. Dar în aceste limite asociaţia umană era încă prea strâmtă: prea strâmtă pentru nevoile materiale, căci era greu ca această familie să facă faţă tuturor împrejurărilor vieţii; prea strâmtă şi pentru nevoile morale ale naturii noastre, căci în această mică lume, am văzut cât de insuficientă era înţelegerea divinului şi morala cât de necomplectă.

Micimea acestei societăţi primitive răspundea perfect micimei ideii ce-şi făcuse despre divinitate. Fiecare familie avea zeii săi şi omul nu concepea şi n'adora decât divinităţile casnice. Dar el nu putea să se mulţumească multă vreme cu aceşti zei atât de dedesubtul nivelului pe care-l putea atinge inteligenţa sa. Dacă-i trebuiau încă mulţi secoli pentru a ajunge să-şi reprezinte pe Dumnezeu ca o fiinţă unică, incomparabilă, infinită, cel puţin trebuia să se apropie pe nesimţite de acest ideal, mă-

rind din epocă în epocă concepţia sa şi lărgind puţin câte puţin orizontul a cărui linie desparte pentru dânsul fiinţa divină de lucrurile pământeşti.

Ideia religioasă şi societatea umană aveau deci să crească în acelaş timp.

Religia casnică interzicea ca două familii să se amestece şi să devină una. Dar era posibil ca mai multe familii, fără a sacrifica nimic din religia lor particulară, să se unească cel puţin pentru celebrarea unui alt cult, care să le fie comun. Tocmai ceeace se întâmplă. Un anumit număr de familii formară o grupă, pe care limba greacă o numea o fratrie, limba latină o curie [1]. Exista oare între familiile unei aceleaşi grupe o legătură de naştere? E imposibil s'o afirmăm. Ceeace-i sigur e că această asociaţie nouă nu s'a făcut fără o anumită lărgire a ideii religioase. Chiar în momentul în care se *uniră*, aceste familii concepură o divinitate superioară divinităţilor lor casnice, care le era comună tuturor, şi care veghea asupra grupului întreg şi ridicară un altar, aprinseră un foc sacru şi instituiră un cult [2].

Nu exista curie sau fratrie care să nu-şi fi avut al-

[1] Acest mod de naştere al fratriei este clar indicat într'un curios fragment a lui Dicéarc (*Fragm. hist. gr.*, ed. Didot, t. II, p. 238); după ce-a vorbit de cultul familiei, care nu se comunica nici prin căsătorie. adaugă: ἑτέρα τις ἐτέθη ἱερῶν κοινωνικὴ σύνοδος ἣν φρατρίαν ὠνόμαζον. Fratriile sunt semnalate în Homer, ca o instituţie comună Greciei; Iliada, II, 362: κρῖν' ἄνδρας κατὰ φῦλα, κατὰ φρήτρας, Ἀγαμέμνων. ὡς φρήτρη φρήτρηφιν ἀρήγῃ, φῦλα δὲ φύλοις. Pollux, III, 52. Φρατρίαι ἦσαν δυοκαίδεκα, καὶ ἐν ἑκάστῃ γένη τριάκοντα. Demosthene, *In Macartatum*, 14; Iseu, *De Philæt. hered.*, 10. — Erau fratrii la Teba (scoliastul din Pindar, *Isthm.*, VI, 18), la Corint (ibid. *Olymp.*, XIII, 127); în Tessalia (ibid. *Isthm*, X, 85); la Neapoli (Strabon, V, p. 246); în Creta (Boeckh, *Corp. inscr.*, No. 2555). Câţiva istorici cred că ὠβαὶ din Sparta corespund cu fratriile din Atena. — Cuvintele fratrie şi curie erau socotite ca sinonime; Denys din Halicarnas (II, 85) şi Dion Cassius (frag. 14) le traduc unul prin altul.

[2] Demosthene, în *Macart.*, 14 şi Iseu, de *Apollod. hered.*, menţionează altarul fratriei şi sacrificiul care se făcea. Cratinus (în *Athénée*, XI, 3, p. 460) vorbeşte de zeul care prezidează fratria, Ζεὺς φράτριος· Pollux, III, 52: Θεοὶ φράτριοι. Τὸ ἱερὸν ἐν ᾧ συνῄεσαν φράτορες, φράτριον ἐκαλεῖτο, φράτριος αἴξ, ἡ θυομένη τοῖς φράτορσι.

tarul şi zeul său protector. Actul religios era de aceiaş natură cu cel săvârşit în familie. Consta dintr'o cină comună; hrana fusese preparată chiar pe altar şi era prin urmare şi ea sacră; în timpul când mâncau recitau câteva rugăciuni; divinitatea era de faţă şi primea partea sa de mâncare şi de băutură [1].

Aceste ospeţe religioase ale curiilor dăinuiră mult timp încă la Roma; Cicero le menţionează, Ovidiu le descrie [2]. In timpul lui August ele îşi păstraseră încă toate formele lor antice. „Am văzut, spune un istoric al timpului, în aceste lăcaşuri sfinte, prânzul pregătit înaintea zeului; mesele erau de lemn, după obiceiul celor vechi, şi vasele erau de pământ. Alimentele erau: pâine, prăjituri făcute din făină şi câteva fructe. Am văzut cum se făceau libaţiunile; ele nu cădeau din cupe de aur sau argint, ci din vase de argilă; şi am admirat pe oamenii timpurilor noastre cari au rămas atât de credincioşi riturilor şi obiceiurilor părinţilor lor“ [3].

La Atena, în zile de sărbătoare ca: Apaturies sau Thargelies, fiecare fratrie se întrunea în jurul altarului său. se sacrifica o victimă: carnea, friptă, pe focul sacru era împărţită între toţi membrii fratriei, cari aveau mare grijă ca nici un străin să nu participe [4].

Sunt obiceiuri cari au durat până în ultimele timpuri ale istoriei greceşti şi cari aruncă oarecare lumină asupra naturei fratriei antice. Astfel, vedem că în

[1] Φρατρίακα δεῖπνα (Athenée, V, 2); *Curiales mensae* (Festus p. 64).

[2] Cicero, *De orat.*, I, 7: *dies curiae, convivium*. Ovidiu, *Fast.* VI, 305. Denys, II, 65.

[3] Denys, II, 23. Orice s'ar spune, se introduseseră totuşi câteva schimbări. Prânzurile curiei nu erau decât simple formalităţi, bune pentru preoţi. Membrii curiei se dispensau bucuros şi se răspândise obiceiul de a înlocui prânzul comun printr'o distribuire de bani şi alimente; Plaut, *Aulularia*, V, 69 şi 137.

[4] Iseu, de *Apollod. hered.*, 15-17, descrie unul din aceste prânzuri; aiurea (de *Astyph. hered.*, 33), vorbeşte de un om care ieşind în urma unei adopţiuni din fratria sa, era socotit drept un străin şi în zadar ar fi venit el la fiecare prânz sacru, nimeni nu i-ar fi dat din carnea victimei. Cf. Lysias, *Fragm.*, 10 (ed. Didot, t. II, p. 255): „Dacă un om născut din părinţi străini se alătură unei fratrii, orice atenian va putea să-l dea în judecată“.

timpul lui Demostene, pentru a putea face parte dintr'o fratrie trebuia să fii născut dintr'o căsătorie legitimă într'una din familiile care o compuneau. Căci religia fratriei, ca şi aceia a familiei, nu se transmitea decât prin sânge. Tânărul atenian era înfăţişat fratriei de către tatăl său, care jura că îi este fiu. Admiterea avea loc sub o formulă religioasă. Fratria sacrifica o victimă şi îi frigea carnea pe altar; toţi membrii erau de faţă. Dacă aceştia nu voiau să admită pe noul sosit, aşa cum aveau dreptul să facă, atunci carnea trebuia să fie luată de pe altar. Dacă ei nu făceau aceasta şi dacă după ce era friptă, împărţeau cu noul venit carnea victimei, tânărul era admis şi devenea irevocabil membru al asociaţiei [1]. Ceia ce explică aceste obiceiuri e faptul că cei vechi credeau că orice hrană pregătită pe un altar şi împărţită între mai multe persoane, stabilea între ele o legătură imposibil de desfăcut şi o legătură sfântă care nu înceta decât odată cu viaţa [2].

Fiecare fratrie sau curie avea un şef, curion sau fratriarch, a cărui funcţie principală era să prezideze sacrificiile. Atribuţiile sale fuseseră poate, la origine, mai întinse. Fratria avea întrunirile sale, deliberările

[1] Demostene, *in Macartatum*, 13-15. Iseu, de *Philoct. hered.*, 21-22; *De Cironis hered.*, 18. — Amintim că o adopţie regulată producea întotdeauna aceleaşi efecte ca şi filiaţiunea legitimă şi că îi ţinea locul.

[2] Această credinţă este principiul ospitalităţii antice. Nu intră în subiectul nostru descrierea acestei curioase instituţii. Să spunem numai că religia a jucat un mare rol. Omul care reuşise să ajungă în sânul unei familii nu mai putea fi socotit ca un străin; devenise ἐφέστιος (Sophocle, *Trachin.*, 262; Euripide, *Ion*, 654; Eschyle, *Eumenides*, 577; Thucydide, I, 137). Acela care se împărtăşise din prânzul sacru rămânea pentru totdeauna în comunitate religioasă cu gazda sa; pentru aceasta Evandru le spune Troienilor: *Communem vocate Deum.* (Virgil, *Eneida*, VIII, 275). — Aici se vede un exemplu din aceia ce e întotdeauna nelogic în sufletul omenesc: religia casnică nu-i făcută pentru străini; prin urmare ea îl respinge; dar tot pentru aceleaşi motive străinul, care-i odată admis, este cu atât mai mult consfinţit. De îndată ce s'a atins de focul sacru, trebuie neapărat să înceteze de a mai fi un străin. Acelaş principiu care îl îndepărta ieri, cere ca astăzi şi pentru totdeauna să devină membru al familiei.

sale şi putea da şi hotărîri[1]. Şi dânsa ca şi familia aveà un zeu, un cult, un sacerdoţiu, o justiţie, un guvernământ. Era o mică societate, exact după modelul familiei.

Asociaţia continuă să crească în chip natural şi după acelaş model. Mai multe curii sau fratrii se grupară şi formară un trib.

Acest cerc nou îşi avu la rându-i religia sa; în fiecare trib era un altar şi o divinitate protectoare[2].

Zeul tribului era de obiceiu de aceiaş natură ca şi acel al fratriei sau acel al familiei. Era un om divinizat, un *erou*. Tribul îşi lua numele dela dânsul: de aceia Grecii îl numesc *erou eponym*. Era sărbătorit în fiecare an la o zi hotărîtă. Partea principală a ceremoniei religioase era un ospăţ la care lua parte întreg tribul[3].

Tribul, ca şi fratria, avea adunările sale şi dădea hotărîri cărora trebuia să se supună toţi membrii săi. Avea şi un tribunal şi dreptul de a împărţi dreptate între membrii săi. Şeful era numit, tribunus, φυλοβασιλεύς[4]. Din ceia ce ne-a mai rămas din instituţiile tribului, se vede că la origină fusese constituit pentru a fi o societate independentă, ca şi cum n'ar mai fi existat nici o putere socială deasupra sa[5].

[1] Despre *curio* sau *magister curiae*, a se vedea Denys, II, 64; Varron, *De ling. at.*, V, 83; Festus, p. 126. Fratriarcul e menţionat în Demostene, *in Eubul.*, 23. Deliberarea şi votul sunt descrise în Dem., *in Macart.*, 82. Mai multe inscripţii conţin decrete date de fratrii; a se vedea *Corpus iscr., attic.*, t. II, Ed. Köhler, nos. 598, 599, 600.

[2] Φυλίων θεῶν ἱερὰ (Pollux, VIII, 110).

[3] Φυλετικὰ δεῖπνα (Athenée, V, 2); Pollux, III, 67. Demostene *in Boeot., de nom.*, 7. Despre cele patru vechi triburi Ateniene şi raporturile lor cu fratriile şi γένη, vezi Pollux, VIII, 109-111, şi Harpocration, V° τρίττυς, după Aristot. Existenţa vechilor triburi, în număr de trei sau patru, e un fapt comun tuturor cetăţilor greceşti dorice sau ionice; *Iliada*, II, 362 şi 668; *Odiseea*, XIX, 177; Herodot, IV, 161; V, 68 şi 69; vezi Otf. Müller, *Dorier*. t. II, p. 75. Trebue să se facă o deosebire între triburile religioase din primele timpuri şi triburile locale ale timpurilor posterioare; vom reveni mai târziu. Numai primele sunt în raport cu fratriile şi γένη.

[4] Pollux, VIII, 111. Cf. Aristot, fragment citat de Photius, V°.

[5] Organizaţia politică şi religioasă a celor trei triburi primitive din Roma a lăsat puţine urme în documente. Tot ce se ştie, e că

CAPITOLUL II

Noui credinţe religioase

1° *Zeii naturei fizice*

Inainte de a trece dela formarea triburilor la naşterea cetăţilor, trebuie să menţionăm un element important din viaţa intelectuală a acestor populaţii antice. Atunci când am cercetat cele mai vechi credinţe ale acestor popoare, am găsit o religie care avea drept obiect strămoşii şi drept simbol principal focul sacru din cămin; această credinţă a constituit familia şi a stabilit primele legi.

Această rassă, a mai avut însă, în toate ramurile sale şi o altă religie, aceia ale cărei figuri principale au fost Zeus, Hera, Athena, Junona, religia Olimpului helenic şi a Capitoliului roman.

Din aceste două religii, prima îşi găsea zeii în sufletul omenesc; a doua şi-i lua din natura fizică. Dacă sentimentul forţei vii şi al conştinţei pe care o poartă într'ânsul i-a inspirat omului prima ideie de divinitate, vederea imensităţei care-l înconjoară şi care-l copleşeşte, dădu un alt curs sentimentului său religios.

Omul primelor timpuri era vecinic în prezenţa naturei; obiceiurile vieţei civilizate nu puseseră încă o stavilă între natură şi om. Privirea sa era desfătată de frumuseţea sau minunată de măreţia naturei. Se bucura de lumină, se speria de întuneric, şi când vedea revenind „sfânta lumină a cerurilor“ [1], simţea recunoştinţă. Viaţa sa era în mâinile naturei; aştepta norul binefăcător de

erau compuse din curii şi *gentes* şi că fiecare din ele avea un *tribunus*. Numele lor de Ramnes, Tities, Luceres s'au conservat, cum şi câteva ceremonii ale cultului. De altfel aceste triburi formau corpuri prea considerabile, încât cetăţile au făcut tot posibilul să le slăbească şi să le ia independenţa. Plebeii deasemenea au lucrat la distrugerea lor.

[1] Sophocle, *Antigona*, v. 879. Vedalele exprimă adeseori aceiaşi ideie.

care depindea recolta; se temea de furtuna care ar fi putut să-i distrugă munca şi nădejdea unui an întreg. Simţea în orice moment slăbiciunea sa şi nemăsurata forţă a tot ce-l înconjura. Simţea întotdeauna un amestec de veneraţie, de dragoste şi de spaimă, pentru puternica natură.

Acest sentiment nu l-a condus îndată la concepţia unui Dumnezeu unic, stăpânind întreg universul. Ideia de univers nu exista încă pentru dânsul. Nu ştia că pământul, soarele, astrele nu sunt decât părţi ale unui singur corp; nu-i venea în gând că ele ar putea fi conduse de o aceiaş Fiinţă. Dela primele priviri pe cari le-a aruncat omul asupra lumei exterioare, şi-a închipuit-o ca un fel de republică confuză, în care forţe rivale se răsboiau între ele. Judeca lumea exterioară după el însuşi, şi cum el se simţea o persoană liberă, vedea de asemenea în fiecare parte a creaţiei, în pământ, în arbori, în nori, în apa fluviului, în soare, tot atâtea persoane asemănătoare lui; le atribuia gândire, voinţă, putere de deliberare; le simţea atot puternice şi cum era supus influenţii lor, îşi mărturisia dependenţa; le ruga şi le adora; îşi făcu zei dintr'însele.

Astfel, la această rassă, ideia religioasă se prezintă sub două forme foarte deosebite. Deoparte, omul leagă ideia de divin de principiul invizibil, de inteligenţă, de ceia ce intrezărea din suflet, de ceia ce simţea sfânt în el. De altă parte, aplică ideia de divin obiectelor exterioare pe cari le contempla, le iubea sau de cari se temea, agenţilor fizici, cari erau stăpânii norocului şi vieţei sale.

Aceste două ordine de credinţe dădură loc la două religii, pe cari le vedem durând tot atât timp cât şi societăţile grece şi romane. Aceste două credinţe nu s'au războit: au trăit chiar foarte bine împreună şi şi-au împărţit stăpânirea asupra omului; nu s'au confundat însă niciodată. Au avut întotdeauna dogme cu totul deosebite, adeseori contradictorii, ceremonii şi practici cu totul diferite. Cultul zeilor Olimpului şi acela al eroilor şi al manilor n'au avut niciodată nimic comun între ele. Din aceste două religii, nu se poate şti care a fost cea mai

veche; nici n'am putea spune care a fost anterioară celeilalte; ceiace-i sigur, e că una din ele, aceia a morților, fiind fixată dintr'o epocă foarte îndepărtată, a rămas întotdeauna neschimbată în practică, pe când dogmele s'au șters încetul cu încetul; cealaltă, aceia a naturei fizice, a fost mai progresivă și s'a desvoltat liber în decursul timpului, modificându-și cu încetul legendele și doctrinele și mărindu-și mereu autoritatea asupra omului.

2° *Raportul acestei religii cu desvoltarea societății umane*

S'ar putea crede că primele rudimente ale acestei religii a naturei au fost foarte vechi; sunt poate tot atât de vechi cât și cultul strămoșilor; cum ea răspundea însă unor concepții mai generale și mai înalte, îi trebuia mult mai mult timp pentru a-și fixa o doctrină precisă [1]. Ceia ce-i foarte sigur e că nu s'a produs într'o zi și că nici n'a eșit făcută gata din creerul omului. Nu se vede la origina acestei religii nici un profet, nici un corp de preoți. Născu în diferite inteligențe prin un efect al forței lor naturale. Fiecare a făurit-o în felul său. Intre toți acești zei, născuți din minți deosebite, au fost și asemănări, căci ideile se formează la om după un mod aproape uniform; a fost însă și o foarte mare varietate, căci fiecare minte era făuritoarea zeilor săi. A rezultat de aci faptul că religia a fost mult timp confuză și zeii săi au fost nenumărați.

Totuși, elementele cari puteau fi divinizate, nu erau prea numeroase. Soarele care fecundează, pământul care hrănește norul, rând pe rând binefăcător sau funest, acestea erau principalele puteri cari ar fi putut fi zeifi-

[1] E nevoie oare să mai amintim toate tradițiile grece sau italice care făceau din religia lui Jupiter o religie nouă și relativ recentă? Grecia și Italia păstraseră amintirea unui timp în care societățile umane existau și când această religie nu era formată încă. Ovid, *Fast.*, II, 289; Virgiliu, *Georg.*, I, 126; Eschyl. *Eumenides*; Pausanias, VIII, 8. Se pare că la Indieni *Pitris* au fost anteriori zeităților *Devas*.

cate. Din fiecare element din acestea însă, au eșit mii *de* zei. Căci acelaș agent fizic, privit sub aspecte diferite, a primit diferite nume din partea oamenilor. Soarele, de pildă, fu numit aci Heracles (cel glorios), acolo Phoebus (strălucitorul), aiurea Apollon (cel care gonește noaptea și răul); unii îl numiră ființa cea mai înălțată (Hyperion), alții mântuitorul (Alexicacos); și cu timpul grupările de oameni cari au dat aceste nume diferite astrului strălucitor, nu mai recunoscură că au acelaș zeu.

De fapt, fiecare om nu adora decât un număr foarte restrâns de divinități; zeii unuia însă, nu păreau a fi și zeii celorlalți. Numele puteau să fie asemănătoare, mulți oameni au putut să dea zeului lor numele de Apolo sau de Hercule, căci aceste cuvinte aparțineau limbei uzuale și nu erau decât adjective cari desemnau Ființa divină prin unul sau altul din atributele sale cele mai importante. Sub acelaș nume însă diferitele grupe de oameni nu ar fi putut crede că era un singur zeu. Se socoteau mii de Jupiter diferiți; erau o mulțime de Minerve, de Diane, de Junone, cari semănau foarte puțin. Fiecare din aceste concepții, fiind formate de activitatea liberă a fiecărui spirit și fiind întrucâtva proprietatea sa, de s'a întâmplat ca acești zei să fie multă vreme independenți unii de alții și fiecare din ei să aibă legenda sa particulară și cultul său [1].

Fiind prima apariție a acestor credințe, datând din o epocă când oamenii trăiau încă în starea de familie, acești zei noi au avut mai întâiu, ca și demonii, eroii și larii, caracterul de divinitate casnică. Fiecare familie își făurise zeii săi și fiecare îi păstra pentru sine, ca pe niște protectori, ale căror binefaceri nu voiau să le împartă cu străinii.

E o ideie care apare adeseori în imnurile din Veda; și nu încape îndoiala că ea n'a fost și în spiritele Arilor

[1] Dacă se întâmpla adesea ca mai multe nume să represinte o aceiaș divinitate sau o aceiaș concepție a spiritului, se întâmpla și invers ca un acelaș nume să ascundă adeseori divinități foarte deosebite: Poseidon Hippios, Poseidon Phytalmios, Poseidon Erechteion Poseidon Egeeanul, Poseidon Heliconiaul, erau zei diverși, cari nu aveau nici aceleași atribute, nici aceiași adoratori.

din Occident, căci a lăsat urme vizibile în religia lor. Pe măsură ce o familie, personificând un agent fizic, creia un zeu, ea îl asocia căminului său, îl număra printre penaţii săi şi adăoga pentru el câteva cuvinte în formula sa de rugăciune. Pentru aceste motive întâlnim adese la cei vechi expresii ca aceasta: zeii cari sălăşluiesc lângă căminul meu, Jupiter al focului meu sacru, Apolon al părinţilor mei [1], „Te conjur, spune Tecmes lui Ajax, în numele lui Jupiter care sălăslueşte lângă focul tău sacru". Medeea vrăjitoarea, spune în Euripide: „Jur pe Hecata, zeiţa, stăpâna mea, pe care o venerez şi care locuieşte sanctuarul căminului meu". Când Virgil descrie ceia ce era mai vechiu în religia Romei, îl arată pe Hercule asociat căminului lui Evandru şi adorat de acesta ca o divinitate casnică.

De aci au pornit miile de culturi locale între cari nu s'a putut stabili niciodată unitatea. De aci acele lupte ale zeilor, de cari politeismul este plin şi cari reprezintă luptele familiilor, cantoanelor sau oraşelor. De aci, în sfârşit, acea mulţime nesfârşită de zei şi zeiţe, din care de sigur că nu cunoaştem decât foarte puţini: căci mulţi au pierit fără a lăsa nici amintirea numelor lor, pentrucă familiile cari îi adorau s'au stins sau oraşele cari le păstrau cultul au fost distruse. A trebuit mult timp până ce zeii să iasă din sânul familiilor cari i-au conceput şi cari îi priveau ca patrimoniul lor. Se ştie chiar că mulţi dintre ei nu s'au liberat niciodată de aceste legături casnice. Demeter din Eleusis a rămas zeitatea particulară a familiei Eumolpizilor; Athena de pe Acropolea Atenei aparţine familiei Butazilor. Potitii la Roma aveau un Hercule şi Nautii o Minervă [2]. Sunt multe motive să credem că cultul Venerei a fost mult timp în familia Iulia şi că acastă zeiţă n'a avut cult public în Roma.

[1] Ἑστιοῦχοι, ἐφέστιοι, πατρῷοι. Ὁ ἐμὸς Ζεὺς, Euripide, *Hecuba*, 345; *Medeea*, 395. Sophocle, *Ajax*, 492. Virgiliu, VIII, 543. Herodot, I, 44.

[2] Titu-Liviu, IX, 29: *Potitii, gens cujus familiare fuerat sacerdotium Herculis*. Denys, II, 69. Tot aşa familia Aureliu avea cultul casnic al Soarelui (Festus V°, *Aureliam*, ed. Müller, p. 23).

In decursul timpului se întâmpla ca zeitatea unei familii, căpătând un mare prestigiu asupra imaginației oamenilor și părând puternică în raport cu prosperitatea acelei familii, întreaga cetate să vrea s'o adopte și să-i aducă un cult public, pentru a-i obține favoarea. Așa s'a întâmplat cu Demeter a Eumolpizilor, cu Atena Butazilor, cu Hercule al familiei Potitii. Când însă o familie consimția să-și împartă astfel zeul, ea își păstra cel puțin sacerdoțiul. Putem observa că demnitatea de preot, pentru fiecare zeu, a fost mult timp ereditară și nu a putut eși din oarecari familii [1]. E rămășița unui timp când însă; zeul era proprietatea acestei familii, nu o proteja decât pe ea și nu voia să fie servit decât de dânsa.

Se poate deci spune că această a doua religie a fost la unison cu starea socială a oamenilor. A avut drept leagăn fiecare familie și a rămas mult timp închisă în acest strîmt orizont. Ea se preta însă mai bine decât cultul morților, progresului viitor al asociației umane. De fapt, strămoșii, eroii, manii, erau zei cari prin însăși esența lor nu puteau fi adorați decât de un foarte mic număr de oameni și cari stabileau pentru totdeauna nepătrunse linii de democrație între familii. Religia zeilor naturei era un cadru mai larg. Nici o lege riguroasă nu oprea propagarea acestor culturi; nu intra în natura intimă a acestor zei condiția ca să nu fie adorați decât de o familie și să respingă pe străini. In fine oamenii trebuiau să ajungă pe nebăgate de seamă să observe că Jupiter adorat de o familie era în fond aceiaș ființă sau aceiaș concepție ca și Jupiter adorat de o alta; ceia ce era imposibil să creadă despre doi Lari, doi strămoși sau două focuri sacre.

[1] Herodot, V, 64, 65; VII, 153; IX, 27. Pindar, *Isthm.*, VII, 18. Xenofon, *Hellen.*, VI, 8. Platon, *Legi*, VI, p. 759; *Banchetul*, p. 40. Plutarc, *Theseu*, 23; *Viața a zece oratori*, *Lycurg*, c. 11. Philochor, fragm. 158, p. 41. Diodor, V, 58. Pausanias, I, 37; IV, 15; VI, 17; X, 1. Apollodor, III, 13. Justin, XVIII, 5. Harpocration, V. Ἐτεοβουτάδαι, Εὐνεῖδαι. — Cicero, *De divinatione*, I, 41. Strabon, IX, p. 421; XIV, p. 634. Tacit, *Annales*, II, 54.

Să adăogăm că această religie nouă avea deasemenea și o altă morală. Ea nu se mărginea să-i arate omului datoriile familiei. Jupiter era zeul ospitalității; din partea sa veneau străinii, cerșetorii, „venerabilii săraci", acei cari trebuiau să fie tratați „ca niște frați". Toți acești zei luau adeseori chipul uman și se arătau muritorilor. Uneori pentru a lua parte la luptele și la bătăliile lor, adeseori însă pentru a le propovădui pacea și a-i învăța să se ajute unii pe alții.

Pe măsură ce această a doua religie merse desvoltându-se, societatea a trebuit să se mărească. Or, e foarte manifest faptul că această religie slabă la început, a luat apoi o mare extensiune. La origine, ea se adăpostise în familii, sub protecția focului sacru casnic. Acolo zeul cel nou obținuse un mic loc, o mică *cella*, aproape de altarul venerat, pentrucă puțin din respectul pe care oamenii îl purtau focului sacru, să se îndrepte și către zeu. Puțin câte puțin zeul, luând mai multă autoritate asupra sufletului, renunță la acest fel de tutelă; părăsi focul casnic; avu o locuință a lui și sacrificii cari îi fură proprii. Această locuință (ναὸς), dela ναίω, a locui) fu clădită în chipul vechiului sanctuar; a fost, ca și mai înainte o *cella* față de un cămin; *cella* însă s'a mărit, s'a înfrumusețat și a devenit un templu. Focul sacru rămase la intrarea casei zeului, dar păru foarte mic pe lângă dânsa. El, care fusese principalul, rămase numai accesoriu. Incetă de a mai fi zeu și coborî la rangul de altar al zeului, de instrument pentru sacrificiu. Fu însărcinat să ardă carnea victimei și să poarte ofranda cu rugăciunea omului către divinitatea majestuoasă a cărei statue rezida în templu.

Când vedem aceste temple ridicându-se și deschizându-și porțile în fața mulțimii adoratorilor, putem fi siguri că de multă vreme inteligența umană și societatea îndepliniseră aceasta.

CAPITOLUL III

Cetatea se formează

Tribul, întocmai ca familia şi fratria, era constituit pentru a fi un corp independent, deoarece avea un cult special dela care străinul era exclus. Odată format, nici o familie nouă nu mai putea fi admisă. Două triburi nu puteau să se contopească în unul singur; religia lor se opunea. Dar, după cum mai multe fratrii se uniseră într'un trib, mai multe triburi putură să se asocieze între ele, cu condiţia ca să fie respectat cultul fiecăreia din ele; în ziua în care se făcu această alianţă cetatea luă fiinţă.

Puţin ne interesează să cercetăm cauza, care determină mai multe triburi vecine să se unească. Uneori unirea fu voluntară, alteori fu impusă prin forţa superioară a unui trib sau prin voinţa puternică a unui om; Ceia ce-i sigur, e că legătura nouei, asociaţii, fu tot un cult. Triburile cari se grupară pentru a forma o cetate, aprinseră un foc sacru şi-şi dădură o religie comună.

Astfel, societatea umană, în această rassă, n'a crescut în forma unui cerc care se lărgeşte puţin câte puţin, mărindu-se din ce în ce. Dimpotrivă, mici grupuri constituite cu mult înainte, s'au contopit unele cu altele. Mai multe familii au format o fratrie, mai multe fratrii un trib, mai multe triburi cetatea. Familie, fratrie, trib, cetate sunt dealtminteri societăţi exact asemănătoare între ele şi s'au născut una din alta, prin o serie de federaţii.

Trebuie chiar observat că pe măsură ce aceste diferite grupe se asociau astfel între dânsele, nici una din ele nu pierdeà totuşi nici individualitatea, nici independenţa. Deşi mai multe familii se uneau într'o fratrie, fiecare din ele rămânea constituită ca în epoca izolării sale; nimic nu se schimba întrînsa, nici cultul, nici sacerdoţiul, nici dreptul de proprietate, nici justiţia intimă. Apòi se asociară curiile, dar fiecare îşi păstra cultul, întrunirile, sărbătorile, şeful. Dela trib se trecu la cetate, dar triburile totuşi nu se disolvară şi fiecare din

ele continuă să formeze un corp, aproape ca şi cum cetatea n'ar fi existat. In religie se păstră o mulţime de mici culturi, deasupra cărora se stabili un cult comun; în politică o mulţime de mici guverne continuară să funcţioneze şi deasupra lor se ridică un guvern comun.

Cetatea era o confederaţie. De aceia, ea fu obligată cel puţin timp de mai mulţi secoli, să respecte independenţa religioasă şi civilă a triburilor, curiilor şi familiilor, şi nu avu la început dreptul să intervină în afacerile particulare ale fiecăruia din aceste mici corpuri. N'avea nimic de controlat în sânul unei familii, nu putea să judece ceia ce se petrecea acolo; lăsa tatălui dreptul de a-şi judeca soţia, fiul, clientul. Pentru aceasta, dreptul privat care se fixase la epoca izolării familiilor, a putut să subziste în cetăţi şi s'a modificat foarte târziu.

Acest mod de naştere a cetăţiior vechi este atestat de obiceiurile cari au durat foarte mult. Dacă observăm armata cetăţii, în primele timpuri, o găsim împărţită în triburi, în curii, în familii [1], „de aşa fel, spune unul din cei vechi, ca luptătorul să aibă drept vecin în luptă pe acela cu care, în timp de pace, face libaţia şi sacrificiul la acelaş altar" [2]. Dacă privim poporul adunat în primele secole dela fundarea Romei, el votează pe curii şi pe *gentes* [3]. Dacă privim cultul, găsim la Roma şase Vestale, două de fiecare trib; la Atena, arhontele face cea mai mare parte din sacrificii în numele cetăţii întregi, dar mai rămân câteva ceremonii, cari trebuesc îndeplinite în comun de şefii triburilor [4].

Astfel cetatea nu-i o adunare de indivizi: e o confederaţie de mai multe grupe constituite înainte de dânsa şi pe cari le lasă să subziste. Se vede dela oratorii atici că fiecare Atenian face parte în acelaş timp din patru societăţi diferite; e membrul unei familii, unei fratrii,

[1] Homer, *Iliada*, II, 362. Varron, *De ling. lat.*, V, 89. La Atena rămase obiceiul de a aşeza soldaţii pe triburi şi pe deme: Herodot, VI, 111; Iseu, *De Meneclis hered.*, 42; Lysias, *Pro Mantitheo*, 15.

[2] Denys din Halicarnas, II, 23.

[3] Aulu-Gelu, XV, 27.

[4] Pollux, VIII, 111.

unui trib şi unei cetăţi. Nu intră în acelaş timp şi'n aceaş zi în toate patru, ca Francezul care, din momentul naşterii, aparţine în acelaş timp unei familii, unei comune, unui judeţ, unei patrii. Fratria şi tribul nu sunt diviziuni administrative. Omul intră în epoci diverse în aceste patru societăţi şi urcă întrucâtva, dela una la alta. Copilul e primit întâi în familie prin ceremonia religoasă, care are loc după zece zile dela naştere. Câţiva ani mai târziu intră în fratrie printr'o nouă ceremonie, pe care am descris-o mai sus. Insfârşit, la vârsta de şaiprezece sau şaptesprezece ani, se prezintă pentru a fi admis în cetate. In această zi, în faţa unui altar şi înaintea cărnurilor fumegânde ale unei victime, pronunţă un jurământ prin care se angajează, între alte lucruri, să respecte totdeauna religia cetăţii [1]. Din această zi e iniţiat în cultul public şi devine cetăţean [2]. Privind pe acest tânăr Atenian, cum urcă din treaptă în treaptă, din cult în cult, aveţi imaginea etapelor prin care a trecut odinioară asociaţia umană. Drumul pe care acest tânăr e constrâns să-l urmeze, e acela pe care l'a urmat la început societatea.

Un exemplu va face acest adevăr mai clar. Ne-a rămas despre antichităţile din Atena destule tradiţii şi amintiri, pentru ca să putem să vedem destul de clar, cum s'a format cetatea ateniană. La origină, spune Plutarc, Atica era divizată pe familii [3]. Câteva din aceste familii ale epocii primitive, cum sunt Eumolpizii, Cecropizii, Gephyrenii, Phytalizii, Lakiazii, s'au perpetuat până'n epocile următoare. Atunci cetatea ateniană nu exista; dar fiecare familie, înconjurată de ramurile sale mai mici şi de clienţii săi, ocupa un canton şi trăia acolo într'o independenţă absolută. Fiecare avea religia sa proprie: Eu-

[1] Ἀμυνῶ ὑπὲρ ἱερῶν καὶ ὁσίων... καὶ ἱερὰ τὰ πάτρια τιμήσω. (Pollux, VIII, 105-106).

[2] Iseu, *De Cironis hered.*, 19; *Pro Euphileto*, 3. Demostene, *In Eubulidem*, 46. Necesitatea de a fi înscris într'o fratrie, cel puţin în timpurile antice, înainte de a face parte din cetate, reese dintr'o lege citată de Dinarce (*Oratores attici*, coll. Didot, t. II, p. 462, fr. 82).

[3] Κατὰ γένη Plutarc, *Teseu*, 24; *Ibid.*, 13.

molpizii, stabiliţi la Eleusis, adorau pe Demeter; Cecropizii, cari locuiau stânca pe care se va clădi mai târziu Athena, aveau drept divinităţi protectoare pe Poseidon şi Atena. Alături, pe mica colină a Areopagului, zeul protector era Ares; la Marathon era un Hercule, la Prasies un Apollon, un alt Apollon la Phlyes, Dioscurii la Cephalos, şi tot aşa în celelalte cantoane [1].

Fiecare familie, după cum avea zeul şi altarul, avea deasemeni şi şeful său. Când Pausanias vizită Atica, găsi în micile burguri tradiţii antice cari se perpetuaseră odată cu cultul; aceste tradiţii îl făcură să afle că fiecare burg avusese regele său înainte de domnia lui Cecrops la Atena [2]. Nu era oare aceasta amintirea unei epoci îndepărtate, când aceste mari familii patriarhale, asemănătoare clanurilor celtice, aveau fiecare şeful lor hereditar, care era în acelaş timp preot şi judecător? Aproape o sută de mici societăţi, trăiau deci izolate în ţară, necunoscând între ele nici legătură religioasă, nici legătură politică, având fiecare teritoriul său, făcându-şi adesea războiu, fiind însfârşit aşa de despărţite unele de altele, încât căsătoria dintre dânsele nu era totdeauna permisă.

Dar nevoile sau sentimentele le apropiară. Pe nesimţite ele se uniră în mici grupe, câte patru sau şase. Astfel, găsim în tradiţii că cele patru burguri din câmpia Marathon se asociară pentru a adora împreună pe Apollon Delfinianul; oamenii din Pireu, din Phaleron şi din două cantoane vecine, se uniră la rândul lor şi zidiră în comun *un* tempul lui Hercule [4]. Cu timpul această sută de mici state se reduse la douăsprezece confederaţii. Această schimbare, prin care populaţia din Atica trecu din starea de familie patriarhală la o societate ceva mai întinsă, era atribuită de legendă sforţărilor lui Cecrops; trebuie să înţelegem prin asta, că această transformare se termina în epoca în care se pune domnia acestui personagiu,

[1] Pausanias, I, 15; I, 31; I, 37; II, 18.

[2] Pausanias, I, 31: Τῶν ἐν τοῖς δήμοις φάναι πολλοὺς ὡς καὶ πρὸ τῆς ἀρχῆς τῆς κέκροπος ἐβασιλεύοντο.

[3] Plutarc, *Teseu*, 13.

[4] Plutarc, *Teseu*, 14. Pollux, VI, 105. Stefan din Byzanţ, V° ἐχελίδαι.

adică spre secolul al şaisprezecelea, înainte de era noastră. Se vede dealtminteri că acest Cecrops nu domnea decât asupra uneia din cele douăsprezece asociaţii, aceia care deveni mai târziu Atena; celelalte unsprezece erau complect independente; fie care avea zeul protector, altarul, focul sacru, şeful său [1].

Mai multe generaţii trecură, în timpul cărora grupa Cecropizilor dobîndi pe nesimţite mai multă importanţă. Din această perioadă a rămas amintirea unei lupte sângerânde, pe care ei o susţinură contra Eumolpizilor din Eleusis, şi al cărui rezultat fu că aceştia se supuseră, cu singura rezervă de a conserva sacerdoţiul ereditar al divinităţii lor. Se poate crede că au fost alte lupte şi alte cuceriri, a căror amintire nu s'a păstrat. Stânca Cecropizilor, unde încetul cu încetul se desvoltase cultul Atenei şi care adoptase numele divinităţii sale principale, dobîndi supremaţia asupra celorlalte unsprezece state. Atunci apăru Teseu, moştenitorul Cecropizilor. Toate tradiţiile sunt de acord să spună că dânsul întruni cele douăsprezece grupe într'o cetate.

In adevăr, el reuşi să facă să se adopte în toată Atica cultul Atenei Polias, astfel că ţara întreagă celebră de atunci în comun sacrificiul Panatheneelor. Inainte de dânsul fiecare sătişor avea focul său sacru şi prytaneul său; el voi ca prytaneul Atenei să fie centrul religios al întregei Atice [2]. De atunci se întemeiă unitatea ateniană; ca religie, fiecare canton îşi păstra vechiul cult, dar toţi adoptară un cult comun; politiceşte, fiecare păstra şefii, judecătorii, dreptul de a se aduna, dar

[1] Philochor, citat de Strabon, IX, p. 609. Κέκροπα πρῶτον εἰς δώδεκα πόλεις συνοικίσαι τὸ πλῆθος. Tucydide, II, 15. Cf. Pollux, VIII, 111.

[2] Thucydide, II, 15; Ὁ Θησεὺς καταλύσας τῶν ἄλλων πόλεων τὰ βουλευτήρια καὶ τὰς ἀρχὰς... ἓν βουλευτήριον ἀποδείξας καὶ πρυτανεῖον ... Plutarc, *Teseu*, 24. Ἓν ποιήσας ἅπασι κοινὸν πρυτανεῖον.... καὶ Παναθήναια θυσίαν ἐποίησε κοινήν. Ἔθυσε δὲ καὶ Μετοίκια, ἣν ἔτι καὶ νῦν θύουσι. Cf. Pausanias, VIII. 2, 1.

deasupra acestor guverne locale fu guvernul central al cetăţii [1].

Din aceste amintiri şi tradiţii aşa de precise pe cari Atena le păstra cu religiozitate, ne pare că rezultă două adevăruri egal manifeste: unul e că cetatea a fost o confederaţie de grupe constituită înainte de ea; cealaltă e că societatea nu s'a desvoltat decât pe măsură ce religia se lărgea. Nu s'ar putea spune dacă progresul religios a adus progresul social; ceiace-i sigur e că s'au produs amândouă în acelaş timp şi cu un remarcabil acord.

Trebuie să ne gândim că era peste putinţă de greu populaţiilor primitive să fondeze societăţi regulate. Legătura socială nu-i uşor de stabilit între fiinţe umane cari sunt atât de deosebite, atât de libere, atât de nestatornice. Pentru a le da reguli comune, pentru a putea institui un comandament şi a-i face să accepte supunerea, pentru a face ca pasiunea să cedeze raţiunei şi ra-

[1] Plutarc şi Tucydide spun că Teseu distruse prytaneele locale şi desfiinţă magistraturile Cantoanelor. Totuşi, dacă încercă s'o facă, e sigur că nu reuşi, căci mult timp după dânsul mai găsim în culturi locale, adunări, *regii triburilor*. Boeckh, *Corp. inscr.*, 82, 85. Demostene, *in Theocrinem*. Pollux, VIII, 111. — Lăsăm la oparte legenda lui Ion, căreia mai mulţi istorici moderni pare să-i fi dat prea mare importanţă, prezentând-o ca simptomul unei invazii străine în Atica. Această invazie nu-i indicată de nici un document. Dacă Atica ar fi fost cucerită de aceşti Ionieni din Pelopones, nu-i probabil ca Atenienii să fi conservat cu atâta religiositate numele lor de Cecropizi, Erechteizi şi să fi considerat, din contra, ca o injurie numele de Ionieni (Herodot, I, 143). Celor cari cred în această invazie a Ionienilor şi cari adaugă că nobleţea Eupatrizilor vine de aici, li se mai poate răspunde că cea mai mare parte din marile familii ale Atenei descind dintr'o epocă destul de anterioară aceleia în care se pune sosirea lui Ion în Atica. Se poate oare spune că Atenienii n'ar fi Ionieni în cea mai mare parte? Ei aparţin cu siguranţă acestei ramuri a rassei helenice; Strabon ne spune că în timpurile cele mai îndepărtate, Atica se numea *Ionia* şi *Ias*. Dar e greu să faci din fiul lui Xuthos, din eroul legendar a lui Euripide, tulpina acestor Ionieni; ei sunt infinit anteriori lui Ion şi numele lor e poate mult mai vechi decât acela de Heleni. E greu să faci să descindă din acest Ion toţi Eupatrizii şi să prezinţi această clasă de oameni ca o populaţie cuceritoare, care ar fi oprimat prin forţă o populaţie învinsă. Această opinie nu se sprijină pe nici o mărturie veche.

ţiunea individuală raţiunei publice, e nevoie neapărat de ceva mai mult decât forţa materială, mai respectabil decât interesul, mai sigur decât o teorie filosofică, mai imuabil decât o convenţie, ceva care să fie în toate sufletele şi să le stăpânească puternic.

Acest lucru este credinţa. Nimic nu are mai mare putere asupra sufletului. Credinţa e opera spiritului nostru, nu suntem însă liberi s'o modificăm după voie. E o creaţie de a noastră, nu o ştim însă. E umană şi noi o credem Dumnezeu. E efectul tăriei noastre şi-i totuşi mai puternică decât noi. Ea e în noi; nu ne părăseşte; ne vorbeşte în orice moment. Dacă ne spune să ascultăm, vom asculta; dacă ne impune datorii, ne supunem. Omul poate învinge natura, e supus însă gândirei sale.

Ori, o veche credinţă îi poruncia omului să-şi cinstească strămoşii; cultul strămoşilor a grupat familia în jurul unui altar. De aci prima religie, primele rugăciuni, prima ideie de datorie şi prima morală; de aci asemenea şi proprietatea stabilită, ordinea succesiunei fixată; de aci în fine tot dreptul privat şi toate regulile organizaţiei casnice. Apoi credinţa crescu, şi în acelaş timp şi asociaţia. Pe măsură ce oamenii simt că au divinităţi comune, se unesc în grupe mai întinse. Aceleaşi reguli găsite şi stabilite în familie, se aplică succesiv fratriei, tribului, cetăţei.

Să cuprindem cu privirea drumul parcurs de oameni. La origine familia trăeşte izolată şi omul nu cunoaşte decât zei casnici, θεοὶ πατρῷοι, *dii gentiles*. Deasupra familiei se formează fratria cu zeul său, θεὸς φράτριος, *Juno curialis*. Vine apoi tribul şi zeul tribului θεὸς φύλιος. Ajungem în fine la cetate şi acum se concepe un zeu care să îmbrăţişeze întreaga cetate, θεὸς πολιεὺς, *penates publici*. Ierarhie de credinţe, ierarhie de asociaţii. Ideia religioasă a fost la cei vechi suflul inspirator şi organizator al societăţei.

Tradiţiile Indienilor, Grecilor, Etruscilor, povestesc că zeii au revelat oamenilor legile sociale. Sub această formă legendară exista un adevăr. Legile sociale au fost

opera zeilor, însă aceşti zei atât de puternici şi atât de binefacători nu erau altceva decât credinţa oamenilor.

Acesta a fost modul de întruchipare al Statului la cei vechi; acest studiu a fost necesar pentru a ne da seama de natura şi de instituţiile cetăţei. Trebuie să facem o rezervă însă. Dacă primele cetăţi s'au format prin confederaţia micilor societăţi constituite anterior, nu înseamnă însă că toate cetăţile cunoscute nouă, s'au format în acelaş chip. Organizarea municipală odată găsită, nu era necesar să se înceapă pentru fiecare oraş nou acelaş drum lung şi obositor. S'a putut chiar întâmpla foarte adeseori să se urmeze tocmai ordinea inversă. Când un şef, părăsind un oraş constituit, se ducea să fondeze un altul, nu lua cu dânsul de obicei decât un mic număr de concetăţeni, dar îşi atrăgea şi mulţi alţi oameni cari veneau din diverse locuri şi cari puteau să aparţină chiar unor rasse diferite. Acest şef însă *îşi* constituia noul Stat după chipul aceluia pe care-l părăsise. In consecinţă, îşi împărţia poporul în triburi şi fratrii. Fiecare din aceste mici asociaţii îşi avu altarul său, sacrificii, sărbători; cultul lor şi cu timpul ajungeau să se creadă că descind chiar dintr'însul.

Adeseori se întâmpla ca oamenii unei anumit ţinut să trăiască fără legi şi fără ordine, fie că organizarea socială nu se putuse stabili, ca în Arcadia, fie că fusese conruptă şi dizolvată prin revoluţii prea brusce, ca în Cyrenaica şi la Thurii. Dacă un legiuitor se apuca să pună ordine între aceşti oameni, întotdeauna începea prin a-i repartiza în triburi şi în fratrii, ca şi cum n'ar mai fi existat vreun alt tip de societate. In fiecare din aceste cadre instituia un erou eponym, aranja sacrificii, inaugura tradiţii. Astfel începeau întotdeauna cei ce voiau să fondeze o societate regulată[1]. Astfel făcu chiar Platon când îşi imagină o cetate model.

[1] *Herodot*, IV, 161. Cf. Platon, *Legi*, V, 738; VI, 771. Astfel, când Lycurg reformă şi reînoi cetatea Sparta, primul lucru pe care îl făcu a fost construirea unui templu, al doilea să-şi imparţă cetăţenii în φῦλαι şi în ὦβαι: legile sale politice vin abia mai târziu, (Plutarc, *Lycurg*, 6).

CAPITOLUL IV

Oraşul

Cetate şi oraş nu erau cuvinte sinonime la cei vechi. Cetatea era asociaţia religioasă şi politică a familiilor şi triburilor; oraşul era locul de adunare, domiciliul şi mai ales sanctuarul acestei asociaţii.

Nu trebuie să ne facem despre oraşele vechi ideia pe care ne-o dau oraşele ce le vedem ridicându-se în zilele noastre. Se clădesc câteva case, ia naştere un sat; pe nesimţite numărul caselor creşte, apare un oraş; şi terminăm, dacă-i nevoie, înconjurându-l cu un şanţ mare şi cu un zid. La cei vechi un oraş nu se ridica cu timpul, prin creşterea treptată a numărului oamenilor şi clădirilor. Un oraş se fonda de o dată, în întregime, în aceiaşi zi.

Trebuia însă mai întâiu ca cetatea să fie constituită şi acesta era lucrul cel mai greu şi mai de lungă durată. Indată ce familiile, fratriile şi triburile se hotărau să se unească şi să aibă acelaş cult, îndată se fonda şi oraşul, pentru a fi sanctuarul acestui cult comun. Astfel, fondarea unui oraş era întotdeuna un act religios.

Vom lua de pildă Roma însăşi, cu toată lipsa de credinţă ce se dă acestei vechi poveşti. S'a repetat adeseori că Romulus era un şef de aventurieri şi că-şi făcuse un popor, chemând la dânsul vagabonzi şi hoţi, şi că toţi aceşti oameni adunaţi fără alegere, clădiseră la întâmplare câteva bordeie pentru a-şi ascunde prada. Scriitorii cei vechi însă ne arată faptele cu totul în alt fel; şi ni se pare că dacă voim să cunoaştem antichitatea, prima regulă trebuie să fie să ne sprijinim pe mărturiile ce ne vin dela dânsa. Aceşti scriitori vorbesc, e adevărat, de un adăpost, adică o împrejmuire sfântă, în care Romulus primi pe toţi cei cari au venit; urmând în această privinţă exemplul dat de mulţi alţi întemeietori de oraşe [1]. Acest adăpost însă nu era oraşul; el fu deschis numai după ce

[1] Titu-Liviu, I, 8: *Vetere consilio condentium urbes.*

oraşul fusese întemeiat şi clădit în întregime[1]. Era un adaos adăogat Romei, nu era Roma însăşi. Nici nu făcea parte din oraşul lui Romulus, căci se afla aşezat pe coasta muntelui Capitoliu, pe când oraşul ocupa platoul Palatinului[2]. Trebuie să discernem bine cele două elemente ale populaţiei romane. In asil au venit aventurierii fără nici un rost; pe Palatin sunt oamenii veniţi din cetatea Alba, adică oameni cari erau organizaţi în societate, împărţiţi în *gentes* şi curii, având cultul casnic şi legi. Adăpostul nu-i decât un fel de cătun sau de mahala în care bordeiele se clădesc la întâmplare şi fără nici o regulă; pe Palatin se ridică un oraş religios şi sfânt.

Asupra modului în care a fost întemeiat acest oraş, antichitatea e plină de amănunte; găsim în Denys din Halicarnas, care se inspira dela autori mai vechi decât dânsul; în Plutarc, în *Fastes* a lui Ovidiu, în Tacit, în Caton cel bătrân, care compilase vechile anale şi la alţi doi scriitori cari trebuie să ne inspire mare încredere. Savantul Varron şi Verrius Flaccus, pe care Festus ni i-a păstrat în parte, ambii foarte instruiţi în ceia ce priveşte antichitatea romană, prietenii adevărului, foarte puţin creduli şi cunoscând destul de bine regulele criticei istorice. Toţi aceşti scriitori ne-au transmis amintirea ceremoniei religioase care pecetluise întemeierea Romei, şi nu avem dreptul să nesocotim asemenea mărturii.

Se întâmplă adesecori să găsim la cei vechi fapte cari ne miră: acesta însă nu-i un motiv să spunem că toate sunt poveşti, mai ales dacă aceste fapte, care sunt foarte

[1] Titu-Liviu, I, 8: după ce a povestit întemeierea oraşului pe Palatin, după ce a vorbit de primele instituţii, de primele ameliorări Titu-Liviu adaogă: *deinde asylum aperit.*

[2] Oraşul, *urbs*, ocupa Palatinul; aceasta e formal afirmat de Denys, II, 69; Plutarc, *Romulus*, 9; Titu-Liviu, I, 7 şi 33; Varron, *De ling. lat.*, VI, 34; Festus, *V° Quadrata*, p. 258. Aulu-Gellu, XIII, 14. Tacit, *Annales*, XII, 24, dă traseul acestei incinte primitive din care Capitoliul nu făcea parte. Dimpotrivă, *Asylum* era situat pe coasta Capitoliului; Titu-Liviu, I, 8; Strabon, V, 3, 2; Tacit, *Istoria*, III, 71; Denys, 2, 15; era de altfel un simplu *lucus* sau ἱερὸν ἄσυλον, cum era pretutindeni în Italia şi Grecia,

departe de ideile moderne, se potrivesc foarte bine cu ideile celor vechi.

Am găsit în viaţa lor privată o religie care regula toate actele lor, am văzut apoi cum această religie i-a constituit în societate; de ce să ni se pară atât de ciudat faptul că întemeierea unui oraş să fie deasemenea un act sacru şi că Romulus însăşi să fi săvârşit rituri cari erau pretutindeni observate?

Prima grije a întemeietorului este să aleagă locul oraşului nou. Această alegere, lucru greu, de care era credinţa că depinde soarta întregului popor, e lăsată însă întotdeauna la hotărîrea zeilor. Dacă Romulus ar fi fost Grec, ar fi consultat oracolul din Delphi; Samnit, ar fi urmărit animalele sfinte, lupul sau ciocănitoarea. Latin, vecin al Etruscilor, iniţiat în ştiinţa augurală [1], el cere zeilor să-i desvălue voinţa lor prin sborul păsărilor. Zeii îi indică Palatinul. Ziua întemeierii sosind, el face mai întâiu un sacrificiu. Tovarăşii săi se află în jurul lui; aprind un foc de vreascuri şi fiecare din ei sare prin flacăra uşoară [2]. Explicarea acestui rit e că pentru actul ce urmează să fie săvârşit, poporul trebuie să fie curat: or cei vechi credeau că sărind prin focul sfânt, se curăţau de orice pată fizică sau morală.

După ce această ceremonie preliminară a pregătit poporul pentru marele act al întemeierii, Romulus sapă o mică groapă circulară, aruncă într'ânsa un bulgăre de pământ adus din oraşul Alba [3]; apoi fiecare din tovarăşii săi, apropiindu-se rând pe rând, aruncă fiecare câte puţin pământ adus din oraşul din care veneau. Acest rit e remarcabil şi ne desvălue la aceşti oameni un gând care trebuie semnalat. Inainte de a veni pe Palatin, ei locuiau Alba sau vreun alt oraş vecin. Acolo era căminul lor: acolo au trăit şi au fost îngropaţi părinţii lor. Ori, religia nu le îngăduia să părăsească pământul pe care fusese

[1] Cicero, *De divin.*, I, 17. Plutarc, *Camillus*, 32. Plinus, XIV, 2; XVIII, 12.

[2] Denys, I, 88.

[3] Plutarc, Romulus, 11. Dion Cassius, *Fragm.*, 12. Ovid, *Fast.*, IV, 821. Festus, V° *Quadrata*.

stabilit focul sfânt și unde se odihneau strămoșii divini; a trebuit deci, ca să se evite orice impietate, ca fiecare din acești oameni să întrebuințeze o ficțiune și să ia cu el, sub simbolul unui bulgăre de pământ, pământul sfințit în care erau îngropați strămoșii și de care erau legați manii lor. Omul nu se putea deplasa decât luând cu dânsul pământul și strămoșii săi. Trebuia ca acest rit să fie îndeplinit pentru ca să poată spune, arătând locul nou pe care-l adoptase: Și acesta este pământul părinților mei, *terra patrum, patria;* aci este patria mea, căci aci sunt manii familiei mele.

Groapa în care aruncase fiecare câte puțin pământ se numea *mundus;* ori acest cuvânt însemna în vechea limbă religioasă, regiunea manilor [1]. Din acest loc, urmând tradiției, sufletele celor morți scăpau de trei ori pe an, dornice să vadă o clipă lumina [2]. Nu vedem noi oare în această tradiție adevăratul gând al celor vechi? Punând în groapă un bulgăre de pământ din fosta lor patrie, ei își închipuiau că aduc și sufletul strămoșilor lor. Aceste suflete reunite acolo trebuiau să aibă un cult perpetuu și să vegheze asupra descendenților lor. Romulus în acest loc așeză un altar și aprinse focul sfânt. Acesta fu altarul cetăței [3].

In jurul acestui altar trebuie să se ridice cetatea, așa cum se ridică locuința în jurul altarului casnic. Romulus trage apoi o brazdă care indică incinta. Și aci

[1] Plutarc, *Romulus*. 11: καλοῦσι δὲ τὸν βόθρον τοῦτον μοῦνδον. Festus, ed. Müller, p. 156: *mundum... inferiorem ejus partem consecratam diis manibus*. Servius, *ad Æn.*, III, 134: *aras inferiorum (vocant) mundos.*

[2] Expresia *mundus patet* arăta cele trei zile în care manii eșiau din locuința lor. Varron, în Macrobiu, *Saturn.*, I, 16: *mundus quum patet, Deorum tristium atque inferum quasi janua patet.* Festus, ed. Müller, p. 156: *Mundum ter in anno patere putabant . . . clausum omni tempore praeter hos tres dies quos religiosos judicaverunt quod his diebus ea quae occulta religionis deorum manium essent, in lucem adducerentur.*

[3] Ovidiu, *Fastes*, IV, 823. *Fossa repletur humo plenaeque imponitur ara, et novus accenso fungitur igne focus.* Altarul fu deplasat mai târziu. Când cele trei cetăți, Palatinul, Capitoliul și Quirinalul, se uniră în una singură, altarul comun sau templul Vestei fu așezat pe un teren neutru, între cele trei coline,

cele mai mici detalii sunt fixate de ritual. Fondatorul trebuie să se servească de un plug de aramă; plugul să fie tras de un taur alb şi de o vacă tot albă. Romulus cu capul acoperit şi îmbrăcat cu costumul sacerdotal, ţine el însăşi coarnele plugului şi-l conduce, cântând rugăciuni. Tovarăşii săi merg în urmă păstrând o linişte religioasă. Pe măsură ce plugul trage brazda, pământul e aruncat cu îngrijire în interiorul incintei, pentru ca nici o bucată din acest pământ sfânt să nu fie înstrăinat [1].

Această incintă trasă de religie este inviolabilă. Nici străin, nici cetăţean n'au voie să o depăşească. A sări peste această brazdă e un act de impietate; tradiţia romană spunea că fratele fondatorului comisese acest sacrilegiu şi-l plătise cu viaţa [2]. Pentru a putea intra şi eşi din oraş însă, brazda e întreruptă din loc în loc; pentru aceasta Romulus a ridicat plugul şi l-a purtat pe sus; aceste intervale se numesc *portae;* sunt porţile oraşului [3].

Pe brazda sfântă, sau ceva mai înapoi, se ridică zidurile; şi ele sunt sfinte [4]. Nimeni nu le poate atinge,

[1] Plutarc, *Romulus*, 11. Denys din Halic., I, 88. Ovidiu, *Fastes*, IV, 825 şi urm. Varron *De ling. lat.*, V, 143: *Oppida condebant in Latio, Etrusco ritu; junctis bobus, tauro et vacca interiore, aratro circumagebant sulcum; hoc faciebant religionis causa, die auspicato. Terram unde exculpserant fossam vocabant et introrsum jactam murum.* Festus, ed. Müller, p. 375. *Urvat . . . ab eo sulco qui fit in urbe condenda sulco aratri.* Aceste reguli erau atât de cunoscute şi uzitate, încât Virgiliu, descriind fundarea unui oraş, începe prin a descrie acest obiceiu. *Interea Aeneas urbem designat aratro* (V, 755).

[2] Plutarc, *Quest. rom.*, 27. : Τὸ τεῖχος ἱερόν· οὕτω γὰρ δοκεῖ Ῥωμύλος ἀποκτεῖναι τὸν ἀδελφὸν ὡς ἄβατον καὶ ἱερὸν τόπον ἐπειχειροῦντα δαπηδᾶν καὶ ποιεῖν βέβηλον.

[3] Caton, citat de Servius: *Urbem designat aratro; quem Cato in Originibus dicit morem fuisse; conditores enim civitatis taurum in dextra, vaccam intrinsecus jungebant; et incinti ritu Sabino, id est, togae parte caput velati, parte succinti, tenebant stivam incurvam ut glebae omnes intrinsecus caderent; et ita sulco ducto loca murorum designabant, aratrum suspendentes circa loca portarum.* (Servius, *ad. Æn.*, V, 755).

[4] Cicero, *De nat. deorum*, III, 40: *muri urbis quos vos, pontifices, sanctos esse dicitis, dilgientiusque urbem religione quam moenibus cingitis.* — Gaius, II, 8: *Sanctae quoque res, velut muri et portae,*

nici chiar pentru a le repara, fără voia pontifilor. De ambele părţi ale acestui zid, un spaţiu larg de câţiva paşi e dăruit religiei; se numeşte *pomoerium;* şi nu-i voie să treacă plugul sau să se ridice vreo construcţie pe dânsul [1].

Aşa a fost, după o mulţime de mărturii antice, ceremonia întemeierii Romei. Dacă ne întrebăm cum s'a putut păstra amintirea până la scriitorii cari ne-au transmis-o, răspunsul stă în faptul că această ceremonie era reamintită în fiecare an poporului, printr'o sărbătoare aniversară, care era numită ziua de naştere a Romei [2]. Această sărbătoare a fost celebrată în întreaga antichitate, an de an şi poporul roman o mai celebrează şi astăzi încă, la aceeaş dată ca şi odinioară, la 21 Aprilie: aceasta dovedeşte cât rămân oamenii de credincioşi vechilor obiceiuri cu toate neîncetatele lor transformări!

Nu se poate închipui ca asemenea rituri să fi fost imaginate pentru prima dată de către Romulus. E sigur, dimpotrivă, că multe alte oraşe înaintea Romei au fost întemeiate în acelaş chip. Varron spune că aceste rituri erau comune în Latium şi în Etruria. Caton cel bătrân care, pentru a-şi scrie cartea sa *Originile*, consultase analele tuturor popoarelor italice, ne arată că rituri analoage erau practicate de către toţi fundatorii de oraşe.

quodammodo divini juris sunt. — Digeste, I, 8, 8: *muros esse sanctos;* ibid, 11: *Si quis violaverit muros, capite punitur.*

[1] Varron, V, 143: *Postea qui fiebat orbis, urbis principium:.... post-moerium dictum, quo urbana auspicia finiuntur. Cippi pomœrii stant circum Romam.* Titu-Liviu, I, 44: *pomoerium.... locus quem in condendis urbibus quondam Etrusci certis terminis inaugurato consecrabant, ut neque interiore parte aedificia moenibus continuarentur ac extrinsecus puri aliquid ab humano cultu pateret soli.... Neque habitari neque arari fast est.* Aulu-Gellu, XIII, 14, dă definiţia pe care a găsit-o în cărţile augurilor: *Pomoerium est locus intra agrum effatum per totius urbis circuitum pene muros, regionibus (religionibus) certis determinatus, qui facit finem urbani auspicii.*

[2] Plutarc, *Romulus*, 12; καὶ τὴν ἡμέραν ταύτην ἑορτάζουσι Ῥωμαῖοι γενέθλιον τῆς πατρίδος ὀνομάζοντες. Pliniu, *Ist. nat.*, XVIII 66, 247: XI *Kalendas maias urbis Romae natalis. Cf. Corpus inscripti lat.*, vol. I, p. 340-341: *natalis dies urbis Romae.*

Etruscii posedau cărţi liturgice în cari era consemnat ritualul complect al acestor ceremonii[1].

Grecii credeau, ca şi Italienii, că locul pe care avea să fie construit un oraş trebuia să fie ales şi revelat de o divinitate. Aşa, când ei voiau să întemeieze un oraş, consultau oracolul din Delfi[2]. Herodot semnalează ca un act de impietate sau nebunie că Spartanul Dorieu îndrăsnise să clădească un oraş, „fără să consulte oracolul şi fără să săvârşească nici una din ceremoniile prescrise“, şi piosul istoric nu-i surprins că un oraş construit astfel, în afară de reguli, n'a durat decât trei ani[3]. Thucydide, amintind ziua în care a fost fondată Sparta, pomeneşte câtările pioase şi sacrificiile făcute în aceea zi[4]. Acelaş istoric ne spune că Atenienii aveau un ritual particular, şi că nu fondau niciodată o colonie fără a se conforma lui[5]. Se poate vedea într'o comedie a lui Aristofan un tablou destul de exact al ceremoniei care era obişnuită în asemenea cazuri. Când poetul reprezenta vesela întemeiere a oraşului Păsărilor, se gândea de sigur la obiceiurile care erau urmate la întemeierea unui oraş locuit de oameni: aşa pune în scenă un preot care aprinde focul pe un altar invocând zeii, un poet care cântă imnuri şi un ghicitor care recită oracole.

Pausanias străbătea Grecia în timpul lui Adrian. Ajuns în Messenia, pune preoţii să-i povestească fundarea oraşului Messina, şi apoi ne transmite povestirea lor[6]. Evenimentul nu era prea vechiu; avusese loc pe timpul lui Epaminondas. Cu trei secole mai înainte, Messenienii fuseseră goniţi din ţara lor şi din acel timp trăiseră îm-

[1] Caton în *Servius*, V, 755. Varron, L. L., V, 143. Festus, V° *Rituales*, p. 285: *rituales nominantur Etruscorum libri in quibus praescriptum est quo ritu condantur urbes, arae, aedes sacrentur, qua sanctitate muri.*

[2] Herodot, IV, 156; Diodor, XII, 12; Pausanias, VII, 2; Ateneu, VIII, 62.

[3] Idem, V, 42.

[4] Tuchydide, V, 16.

[5] Idem, III, 24.

[6] Pausanias, IV, 27.

prăştiaţi printre ceilalţi Greci, fără patrie, păstrând însă cu pioasă grije obiceiurile şi religia lor naţională.

Thebanii voiau să-i aducă iarăşi în Peloponez, pentru a pune un duşman în apropierea Spartei; era greu însă să-i hotărască pe Messenieni. Atunci Epaminonda, care avea deaface cu oameni superstiţioşi, crezu potrivit să pună în circulaţie un oracol care prezicea acestui popor întoarcerea în vechea sa patrie. Apariţii miraculoase dovediră că zeii naţionali ai Messenienilor, cari-i înşelaseră la epoca cuceririlor, le redevenise favorabili. Acest popor timid se hotărî atunci să se întoarcă în Peloponez pe urma armatei tebane. Trebuia însă să se ştie în ce loc anume va fi reconstruit oraşul, căci nu putea fi vorba să meargă să ocupe din nou vechile oraşe ale ţărei; ele fuseseră pângărite de cucerire. Pentru a alege locul unde se vor stabili, nu aveau la îndemână resursa obişnuită, oracolul din Delphi, căci Pytia era acum de partea Spartei. Din fericire, zeii aveau şi alte mijloace de a-şi revela voinţa; un preot messenian avu un vis în care unul din zeii naţiei sale îi apăru şi-i spuse să meargă să se aşeze pe muntele Itom şi să îndemne poporul să-l urmeze. Locul noului oraş fiind astfel indicat, mai rămânea să se ştie riturile necesare întemeierii; Messenienii le uitaseră; nici nu puteau să adopte pe acele ale Tebanilor, nici pe ale vreunui alt popor; şi nici nu ştiau cum să construiască oraşul. Un alt Messenian avu un vis foarte nimerit: zeii îi porunciră să se transporte pe muntele Itom, să caute un pin care se găsea lângă un mirt şi să sape pământul în locul acela. Ascultă şi descoperi o urnă şi'n această urnă foi de cositor, pe cari se găsea gravat ritualul complect al ceremoniei sfinte. Preoţii scoaseră imediat copie şi o transcriseră în cărţile lor. Se credea că urna fusese depusă aici de unul din vechii regi Messenieni, înainte de cucerirea ţării.

De îndată ce fură în posesia ritualului, fundaţia începu. Preoţii săvârşiră mai întâiu un sacrificiu; invocară vechii zei ai Messeniei, Dioscurii, Jupiter din Itom, vechii eroi, străbunii cunoscuţi şi veneraţi. Toţi aceşti protectori ai ţării o părăsiseră probabil, după credinţa

celor vechi, în ziua când duşmanul se făcuse stăpân pe ţară; îi conjurară să se întoarcă. Se pronunţară formule cari trebuiau să aibă drept efect să-i determine să locuiască oraşul nou împreună cu cetăţenii. Aceasta era cel mai important lucru; să fixeze pe zei împreună cu dânşii era un lucru la care oamenii aceştia ţineau cel mai mult şi se poate crede că ceremonia religioasă n'aveau alt scop. După cum tovarăşii lui Romulus săpară o groapă şi crezură că depun acolo pe manii strămoşilor lor, tot astfel contimporanii lui Epaminondas chemau la dânşii pe eroii lor, pe strămoşii lor divini, pe zeii ţării. Credeau, prin formule şi rituri, să-i lege de pământul pe care-l ocupau şi să-i închidă în incinta pe care aveau s'o tragă. De aceia, le spuneau: „Veniţi cu noi, Fiinţe divine! şi locuiţi laolaltă cu noi acest oraş". Ziua întăia fu întrebuinţată pentru aceste sacrificii şi rugăciuni. A doua zi se puse îngrăditura, în timp ce poporul cânta imnuri religioase.

Eşti surprins mai întâi când vezi în autorii vechi că nu era nici un oraş, oricât de vechiu ar fi fost, care să nu pretindă să ştie numele fundatorului şi data fundării sale. Un oraş însă nu putea pierde amintirea ceremoniei sfinte care-i însemnase naşterea; căci în fiecare an îi sărbătorea aniversarea printr'un sacrificiu. Atena ca şi Roma sărbătoreau ziua natală [1].

Se întâmpla adesea să se stabilească într'un oraş deja construit coloni sau cuceritori. N'aveau să construiască case, căci nimic nu se opunea să le ocupe pe ale învinşilor. Dar trebuiau să îndeplinească ceremonia fundării, adică să pună propriul lor altar şi să fixeze în noua locuinţă zeii lor naţionali. De aceia găsim în Thucydide şi în Herodot că Dorienii fundară Sparta şi Ionienii Miletul, deşi ambele popoare găsiseră aceste oraşe complect construite şi existând de foarte multă vreme.

Aceste obiceiuri ne arată limpede ce era uu oraş în

[1] Plutarc, *Teseu*, 24: ἔθυσε τὰ Μετοίχια, ἣ ἔτι καὶ νῦν θύουσι.— Cicero, *Pro Sextio*, 63, observă că debarcă la Brindisi în ziua în care oraşul sărbătorea ziua natală: *idem dies natalis coloniae Brundisinae.*

concepția celor vechi. Inconjurat de o îngrăditură sfântă și întinzându-se împrejurul unui altar, el era domiciliu religios care primea pe zeii și oamenii cetății. Titu Liviu spunea despre Roma: „Nu există un loc în acest oraș care să nu fie impregnat de religie și care să nu fie ocupat de vreo divinitate oarecare... Zeii îl locuiesc". Ceiace spunea Titu Liviu despre Roma, putea spune orice om de propriul său oraș; căci dacă fusese fundat după rituri, primise în încinta sa zeii protectori, cari crescuseră par'că în pământ și nu mai trebuiau să-l părăsească. Orice oraș era un sanctuar; orice oraș putea să fie numit sfânt [1].

Cum zeii erau pentru totdeauna atașați de oraș, poporul nu trebuia nici dânsul să părăsească locul unde se fixaseră zeii. Era în această privință un angajament reciproc, un fel de contract între zei și oameni. Tribunii plebei spuneau într'o zi că Roma, devastată de Gali, era numai o grămadă de ruine, că la cinci leghe distanță exista un oraș complect construit, mare și frumos, bine situat și lipsit de locuitori, încă de atunci de când Romanii făcuseră cucerirea; că ar fi trebuit să părăsească Roma distrusă și să se transporte la Veii. Dar piosul Camil le răspunse: „Orașul nostru a fost fundat în mod religios; zeii înșăși au arătat locul și s'au stabilit cu părinții noștri. Oricât de ruinat ar fi, este încă locuința zeilor noștri naționali". Romanii rămaseră la Roma.

Ceva sfânt și divin se lega în mod natural de aceste orașe pe care zeii le ridicaseră [2] și continuau să le umple cu prezența lor. Se știe că tradițiile romane promiteau Romei eternitatea. Fiecare cetate avea tradiții asemănătoare. Toate orașele se zideau pentru a fi eterne.

CAPITOLUL V

Cultul fundatorului; legenda lui Eneea

Fundatorul era omul care îndeplinea actul religios fără de care un oraș nu putea exista. Dânsul era acela care

[1] Ἴλιος ἴρη *(Iliada)*, ἱεραὶ Ἀθῆναι (Aristofan, Cav., 1319) Λακεδαιμόνι δίῃ (Theognis, v. 837); ἱερὰν πόλιν, spune Theognis vorbind de Megara. Pausanias, I, 26: Ἱερὰ τῆς Ἀθηνᾶς ἐστὶν ἡ πόλις.
[2] *Neptunia Troja.* θεόδμητοι Ἀθῆναι V. Teognis, v. 755 (Welcker).

punea altarul unde trebuia să ardă totdeauna focul sfânt; dânsul era acela care, prin rugăciunile şi riturile sale, chema zeii şi-i fixa pentru totdeauna în oraşul nou.

Se înţelege respectul care se lega de acest om sfânt. In timpul vieţii, oamenii vedeau în el autorul cultului şi tatăl cetăţii; la moarte, devenia un strămoş comun pentru toate generaţiile cari se succedau; era pentru cetate ceiace întâiul străbun era pentru familie, un Lar familiar. Amintirea sa se perpetua ca focul de pe altar, pe care-l aprinsese. I se hărăzea un cult, îl credeau zeu şi oraşul îl adora ca Providenţa sa. Sacrificii şi sărbători erau reînoite în fiecare an pe mormântul său [1].

Toată lumea ştie că Romulus era adorat, că avea un templù şi preoţi. Senatorii putură foarte bine să-l zugrume, dar nu să-l priveze de cultul la care avea dreptul ca fundator [2]. Fiecare oraş adora la fel pe fundator; Cecrops şi Theseu, consideraţi ca fundatorii succesivi ai Atenei, aveau acolo temple. Abder aducea sacrificii fundatorului său Timesios, Thera lui Theras, Tenedos lui Tenes, Delos lui Anios, Cyrene lui Battos, Milet lui Neleu, Amphipolis lui Hagnon [3]. In timpul lui Pisistrate

[1] Pindar, *Pyth.* V, 117-132; *Olymp.*, VII, 143-145. Pindar numeşte pe fundator „tatăl ceremoniilor sfinte" (*Hyporchemes*, fr. 1). Obiceiul de a institui un cult pentru fundator e confirmat de Herodat, VI, 38: Μιλτιάδει τελευτήσαντι Χερσονησῖται θύουσιν, ὡς νόμος οἰκιστῇ. Diodor din Sicilia, XI, 78: Ἱερων ἐτελεύτησε καὶ τιμῶν ἡρωικῶν ἔτυχεν, ὡς ἂν κτίστης γεγονὼς τῆς πόλεως. Plutarc, *Aratus*, 53, descrie onorurile religioase şi sacrificiile instituite pentru Aratus după moartea sa şi adaogă ὥσπερ οἰκιστὴν ἐκήδευσαν.

[2] Plutarc, *Romulus*, 29. Denys, II, 63: τὸν Ῥωμύλον ἱεροῦ κατα. σκευῇ καὶ θυσίαις διετησίοις ἔταξε γεραίρεσθαι. Ovidiu, *Fastes*, II, 475-510. Cicero, *De rep.*, II, 10; I, 41. Nu-i deloc îndoelnic că nu s'ar fi compus, din acest moment, imnuri în onoarea fundatorului; am fi tentaţi să vedem un ecou al acestor vechi cântece în câteva versuri ale lui Ennius, citate de Cicero:

Simul inter
Sese sic memorant: o Romule, Romule die,
Qualem te patriae custodem Di genuerunt!
O pater, o genitor, o sanguem Dis oriundum,
Tu produxisti nos intra luminis oras.

[3] Herodot, I, 168. Pindar, *Pythiques*, IV. Tucydide, V, 11. Strabon, XIV, 1. Cicero, *De nat. Deorum*, III, 19. Plutarc, *Quest. grecques*, 28. Pausanias, I, 34; III, 1.

un Miltiade se duse să fundeze o colonie în Chersonesul Traciei; această colonie îi institui un cult după moarte „după obiceiul obişnuit“. Hieron din Syracusa, fundând oraşul Etna, se bucură apoi de „cultul fundatorilor“ [1].

Nu era nimic care să fie mai scump unui oraş decât amintirea fundării sale. Când Pausanias vizită Grecia, în al doilea secol al erei noastre, fiecare oraş putu să-i spună numele fundatorului său, cu genealogia şi principalele fapte ale existenţii sale. Acest nume şi aceste fapte nu puteau ieşi din memorie, căci făceau parte din religie şi erau amintite în fiecare an la ceremoniile sfinte.

S'a păstrat amintirea unui mare număr de poeme grece, cari aveau drept subiect fundarea unui oraş. Philochor cântase pe aceia a Salaminei, Ion pe o Chiosului, Criton pe a Syracusei, Zopyr pe a Miletului; Appollonius, Hermogene, Hellanicus, Deocles compuseră pe acelaş subiect poeme sau povestiri. Poate că nu exista oraş care să nu aibă poema sa, sau cel puţin imnul său privitor la actul sfânt care-i dăduse naştere.

Printre toate aceste vechi poeme, cari aveau de obiect întemeierea sfântă a unui oraş, este unul care nu a pierit, căci, dacă subiectul său îl făcea preţios pentru o cetate, frumuseţea sa l-a făcut să fie preţuit de toate popoarele şi toate secolele. Se ştie că Eneea întemeiase Lavinium, leagănul Albanilor şi Romanilor şi că prin urmare era socotit ca primul întemeietor al Romei. Se stabilise asupra lui un ansamblu de tradiţii şi de amintiri pe cari le găsim trecute în versurile bătrânului Naevius şi în istoria lui Cato cel Bătrân. Virgil a luat acest subiect şi a scris poemul naţional al cetăţei romane.

Sosirea lui Eneea, sau mai degrabă transportarea zeilor din Troia în Italia, formează subiectul *Eneidei*. Poetul cântă pe acela care străbătu mările pentru a se duce să întemeieze un oraş şi să-şi ducă zeii în Latium,

> dum conderet urbem
> Inferretque Deos Latio.

[1] Herodot, VI, 38. Diodor, XI, 78. Cultul fundatorului pare să fi existat şi la Sabini: *Sabini etiam regem suum primum Sangum retulerunt in Deos.* (Sf. Augustin, *Cité de Dieu*, XVIII, 19).

Nu trebuie să judecăm *Eneida* cu ideile noastre moderne. Se plâng unii că nu găsesc în Eneea îndrăsneală, elan, pasiune. Sunt obosiţi de epitetul de pios care revine într'una. Se miră văzând pe acest răsboinic care-şi consultă Penaţii, cu o grije atât de scrupuloasă, invocând la orice moment vre-o divinitate, ridicând braţele la cer, atunci când e vorba să lupte — lăsându-se purtat de oracole prin toate mările şi vărsând lacrămi la vederea unei primejdii. De asemenea i se mai impută şi răceala sa faţă de Dido şi mulţi sunt gata să acuze inima lui, pe care nimic n'o atinge:

> Nullis ille movetur
> Fletibus, aut voces ullas tractabilis audit.

Dar aci nu-i vorba de un răsboinic sau de un erou de roman. Poetul vrea să ne arate un preot. Eneea e şeful cultului, omul sacru, fundatorul divin a cărei misiune este de a salva Penaţii cetăţei:

> Sum pius Æneas raptos qui ex hoste Penates
> Classe veho mecum.

Calitatea sa dominantă trebuie să fie pietatea şi epitetul pe care i-l aplică de cele mai multe ori poetul e acela care-i se potriveşte mai bine. Virtutea sa cea mai de seamă trebuie să fie o rece şi înaltă impersonalitate, care să facă din el nu un om, ci un instrument al Zeilor. De ce să căutăm pasiuni într'însul? el nu are dreptul să aibă, sau dacă are trebuie să le respingă în fundul sufletului:

> *Multa gemens multoque aninum labefactus amore,*
> Jusse tamen Divum insequitur.

Şi la Homer Eneea era un personagiu sfânt, un preot, pe care poporul îl venera „ca şi pe un zeu", iar Jupiter îl prefera lui Hector. In Virgil, el e păzitorul şi salvatorul zeilor troieni. In timpul nopţei în care s'a săvârşit ruina oraşului, Hector i-a apărut în vis. „Troia îţi încredinţează zeii săi, caută un nou oraş". Şi în acelaş timp i-a dat lucrurile sfinte, statuetele protectoare şi focul căminului, care nu trebuie să se stingă. Acest vis nu

e un simplu ornament pus de fantezia poetului, este dimpotrivă fundamentul pe care se sprijină întreg poemul; căci prin el Eneea a devenit depozitarul zeilor cetăţei şi i-a fost revelată misiunea sa sfântă.

Oraşul Troia a pierit, nu însă şi cetatea troiană; graţie lui Eneea focul sacru nu s'a stins, şi zeii mai au încă un cult. Cetatea şi zeii fug cu Eneea; ei parcurg mările şi caută un loc unde să le fie dat să se oprească:

Considere Teucros
Errantesque Deos agitataque numina Trojae.

Eneea caută o locuinţă stabilă, oricât ar fi ea de mică, pentru zeii săi părinteşti:

Dis sedem exiguam patriis.

Alegerea acestei locuinţe însă, de care va fi legată pentru totdeauna soarta cetăţei, nu depinde de oameni, ci aparţine zeilor. Eneea consulta prezicătorii şi întreabă oracolele. El nu-şi hotăreşte singur drumul şi ţelul; se lasă condus de divinitate:

Italiam non sponte sequor.

Ar vrea să se oprească în Tracia, în Creta, în Sicilia la Cartagina cu Dido: *fata obstant.* Intre el şi dorinţa lui de odihnă, între el şi dragostea lui, se aşează întotdeauna hotărîrile zeilor, cuvântul revelat, *fata.*

Nu trebuie să ne înşelăm, adevăratul erou al poemului nu-i Eneea: sunt zeii Troiei, aceiaşi zei cari vor fi într'o zi ai Romei. Subiectul *Eneidei* nu-i decât lupta zeilor romani împotriva unei zeităţi ostile. Obstacole de tot felul vor să-i oprească:

Tantae molis erat romanam condere gentem!

Uneori aproape sunt doborîţi de furtună sau înlănţuiţi de dragostea vre unei femei. Ei însă înving totul şi sosesc la ţinta hotărîtă.

Fata viam inveniunt.

Iată ceiace trebuie să fi deşteptat mai ales interesul Romanilor. In acest poem se vedeau pe ei, întemeietorul lor,

oraşul, instituţiile, credinţele, puterea: căci fără aceşti zei cetatea romană n'ar mai exista[1].

CAPITOLUL VI

Zeii Cetăţei

Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că, în timpurile vechi, ceia ce făcea legătura oricărei societăţi, era cultul. După cum altarul casnic ţinea grupaţi în jurul lui pe toţi membrii familei, tot aşa cetatea era unirea tuturor acelora cari aveau aceiaşi zei protectori şi cari săvârşeau actul religios la acelaş altar.

Altarul sfânt al cetăţii era închis în cuprinsul unei clădiri pe care Grecii o numeau prytaneu[2] şi Romanii templul Vestei[3].

[1] Nu-i locul să examinăm aci dacă legenda lui Eneea corespunde unui fapt real: ne este de ajuns să vedem într'însa o credinţă. Ea ne arată ce ideie îşi făceau cei vechi despre întemeietorul unui oraş, de *penatiger* şi aceasta-i important. Mai adăogăm că mai multe oraşe în Tracia, în Creta, în Epir, la Cytera, Zacynt, în Sicilia, Italia, credeau că au fost fundate de Eneea şi-i închinaseră un cult.

[2] Prytaneul era mai înainte de toate edificiul care cuprindea altarul. Pollux, I, 7, Pausanias, V, 15, 5. Denys din Halicarnas, II, 23, spune că în Prytaneele Grecilor se găsea focul comun al fratriilor. ὥσπερ ἐν τοῖς ἑλληνικοῖς πρυτανείοις ἑστία κοινὴ τῶν φρατριῶν. Cf. Scholiastul lui Pindar, *Nemeenele*, XI, Scholiastul lui Tucydide, II, 15. — In orice oraş grecesc era un prytaneu; la Atena (Thucyd., II, 15; Pausanias, I, 18); la Sicyone (Herod., V, 67) la Megara (Pausan., I. 43) la Hermione (Pausan., II, 35); la Elis (Pausan., V, 15); la Siphnos (Herod., III, 57) la Acheeni Phtioţi (Herod., VII, 197); la Rhodos (Polybiu, XXIX, 5); la Mantinea (Pausan., VIII, 9); la Thasos (Atheneu, I, 58); la Mitylene (Atheneu, X, 24); la Cyzic (Titu-Liviu, XLI, 20); la Naucratis (Atheneu, IV, 32); la Siracuza, (Cicero, *In Verrem*, *De signis*, 53) şi până în insulele Lipari, pe cari le locuia rassa greacă (Diodor, XX, 101). — Denys din Halicarnas spune că nu era socotit ca posibilă întemeierea unui oraş fără a fi stabilit mai întâi altarul comun. (II, 65). La Sparta era o preoteasă care purta titlul de ἑστία πόλεως (Boeckh, *Corp. inscr.* gr., t. I. p. 610).

[3] La Roma, templul Vestei nu era decât altarul sfânt al oraşului: Cicero, *De legib.*, II, 8: *Virgines Vestales custodiunto ignem foci publici sempiternum*. Ibid., II, 12: *Vesta quasi focus urbis*. Ovid, *Fastes*, VI, 291: *Nec tu aliud Vestam quam vivam intellige flammam*.

Nimic nu era mai sfânt într'un oraş decât acest altar pe care era întreţinut veşnic focul sfânt. E adevărat că această mare veneraţie slăbi în scurt timp în Grecia, căci imaginaţia greacă se lăsa împinsă către temple mai frumoase, legende mai bogate, statui mai frumoase. La Roma însă, ea nu slăbi niciodată. Romanii n'au încetat să creadă că destinul cetăţei era legat de acest altar, care reprezenta zeii lor[1]. Respectul purtat Vestalelor dovedeşte importanţa sacerdoţiului[2]. Dacă un consul întâlnea o vestală în drumul său, pleca fasciile în faţa ei. In schimb, dacă una din ele lăsa să se stingă focul, sau pângărea cultul, nepăstrându-şi datoria sa de castitate, oraşul, care atunci se simţea în primejdie să-şi piardă zeii, se răsbuna pe Vestală, îngropând-o de vie[3].

Intr'o zi templul Vestei fu ameninţat să ardă într'un incendiu al caselor dimprejur; întreaga Romă se alarmă, căci îşi simţea tot viitorul în pericol. Pericolul trecând, Senatul propuse consulului să caute pe autorii incendiului şi consulul acuză câţiva locuitori ai cetăţei Capua, care se aflau atunci la Roma. Aceasta nu pentrucă ar fi avut vreo dovadă împotriva lor, ci pentrucă-şi făcea următorul raţionament: „Un incendiu ne-a ameninţat căminul; acest incendiu care erà să sfarme mărirea noastră şi să stăvilească destinele noastre n'a putut fi aprins decât de mâna duşmanilor noştri cei mai de temut. Or nu avem alţii mai îndârjiţi decât pe locuitorii din Capua, acest oraş care în prezent este aliatul lui Anibal şi care aspiră să fie în locul nostru capitala Italiei.

[1] Titu-Liviu, XXVI, 27: *Conditum in penetrati fatale pignus romani imperii*. Cicero, *Philipice*, XI, 10: *Quo salvo salvi sumus futuri*.

[2] *Virgines sanctae* (Horaţiu, *Ode*, I, 2, 27), *sanctissimum sacerdotium* (Cicero, *Pro domo*, 53). Cf, Cic. *Pro Fonteio*, 20.

[3] Titu-Liviu, XXVIII, 11. Festus, p. 106: *Ignis Vestae si quando interstinctus esset, virgines verberibus afficiebantur a pontifice*. Focul nu putea fi aprins din nou decât printr'un procedeu antic şi religios: *Mos erat tabulam felicis materiae tamdiu tere, brare qousque ignem cribro aeneo virgo in aedem ferret*. (Festus-ibidem).

Deci acei oameni au vrut să distrugă templul Vestei, căminul nostru etern, acest zălog al mărirei noastre viitoare“[1]. Astfel, un consul, sub influența ideilor sale religioase, credea că dușmanii Romei nu găsiseră alt mijloc mai sigur de a o învinge, decât distrugându-i focul sfânt. Vedem aci credințele celor vechi; altarul public era sanctuarul cetății; dela dânsul pornise și dânsul o proteja.

După cum cultul focului casnic era secret și numai familia singură avea drept să ia parte, tot așa cultul focului public era ascuns străinilor. Nimeni, dacă nu era cetățean, nu putea asista la sacrificii. Singură privirea unui străin pângărea actul religios[2].

Fiecare cetate avea zei care-i aparțineau numai ei. Acești zei erau de obiceiu de aceiaș natură ca cei ai religiei primitive din familii. Ca și aceia, ei erau numiți Lari, Penați, Genii, Demoni, Eroi[3]; sub toate aceste nume, se ascundeau sufletele umane divinizate prin moarte! Căci am văzut că în rassa indo-europeană, omul avusese mai întâiu cultul forței invizibile și nemuritoare pe care o simțea într'însul. Aceste genii și acești Eroi erau de cele mai multe ori strămoșii poporului[4]. Corpurile erau înmormântate fie în oraș, fie pe teritoriul său, și cum, după credințele pe cari le-am arătat mai sus, sufletul nu părăsea corpul, rezultă de aci că acești morți divinizați erau legați de pământul în care erau îngropate oasele lor. Din adâncul mormintelor ei vegheau asupra

[1] Titu-Liviu, XXVI, 27.

[2] Ἱερὰ, ἀπόρρητὰ, ἀθέατα, ἄδηλα. Plutarc, *Numa*, 9; *Camil*, 20; Denys din Halicarnas, II, 66. Virgil, *Eneida*, III, 408 Pausan., V, 15. Apian, *g. civ.*, I, 54.

[3] *Penates publici* (Titu-Liviu, III, 17); *Lares publici*, (Pliniu, *H. n.*, XXI, 3, 8). *Et vigilant nostra semper in urbe Lares* (Ovidiu, Fastes, II, 616) Cicero, *Pro Sextio*, 20: *Te, patria, testor, et vos, Penates patriique dii*. Macrobiu, *Saturn.*, III, 4: *De diis Romanorum propriis id est, Penatibus*. Servius, *ad. Æn.*, II, 351: *Genio urbis Romae.*

[4] Plutarc, *Aristide*, 11, Οἱ μὲν γὰρ ἥρωες, οἷς ἐκέλευε θύειν, ἀρχηγέται Πλαταιέων ἦσαν. — Sophocle, *Antigona*, 199: Γῆν πατρῴαν καί θεοὺς τοὺς ἐγγενεῖς, Acești zei sunt adeseori numiți δαίτονες ἐγχώριο. A se compara, la Latini, *dii indigestes* (Servius, *ad Æn.*, XII, 794; Aulu-Gellu, II, 16).

cetăţei, protejau ţara, şi erau în oarecare măsură şefii şi stăpânii ei. Această expresie de şefi ai ţărei, aplicată morţilor, o găsim într'un oracol adresat de către Pythia lui Solon: „Cinsteşte cu un cult pe şefii ţărei, morţii cari locuesc sub pământ“ [1]. Aceste păreri veneau numai dela atotputernicia pe care generaţiile antice o atribuia sufletului după moarte. Orice om care adusese un mare serviciu cetăţei, dela acel care o întemeiase şi până la acela care o făcuse victorioasă ori îi ameliorase legile sale, devenea un zeu pentru acea cetate [2]. Nici nu era totdeauna necesar să fii un om mare sau un binefăcător; era de ajuns să fi impresionat puternic imaginaţia contimporanilor şi să fi fost obiectul vreunei tradiţii populare, pentru a deveni un erou, adică un mort puternic, a cărui protecţie era de dorit şi a cărei mânie era de temut. Tebanii au continuat timp de zece secole să aducă sacrificii lui Eteocle şi Polynice [3]. Locuitorii din Acant aduceau cult unui Persan care murise la ei în timpul expediţiei lui Xerxes [4]. Hippolyt era venerat ca un zeu la Trezena [5]. Pyrrhus, fiul lui Achille, era zeu la Delphi, numai pentru că murise şi fusese îngropat acolo [6]. Crotona avea un cult pentru un erou, pentru simplul motiv că fusese în timpul vieţei cel mai frumos om din oraş [7]. Athena adora ca pe unul din protectorii săi pe Euristeu, deşi acesta era din Argos; Euripide ne explică cum s'a născut acest cult, când face să apară pe scenă pe Euristeu a-

[1] Plutarc, *Solon*, 9. Ἀρχηγοὺς χώρας θυσίαις ἥρωας ἐνοίκους ἵλασο, οἳ φθινόμενοι δέρκονται ἐσ' ἠέλιον δύνοντα. Aceste din urmă cuvinte fac aluzie la obiceiul pe care-l aveau Atenienii să-şi îngroape morţii întorcându-i către apus. (Plutarc, *Solon*, 10).

[2] Lycurg avea un templu în Sparta, preoţi, sărbători sfinte şi imnuri (Herodot, I, 65; Plutarc, *Lycurg*, 31; Ephor în Strabon, VIII, 5, 5). Tezeu era un zeu la Atena, care ridică un templu la mormântul lui. Aristomen era cinstit cu un cult la Messena (Pausan., IV, 32; Eacizii la Egina (Herodot, V, 80). Putem vedea în Pausanias numărul eroilor topici pe cari îi venera fiecare cetate.

[3] Pausanias, IX, 18.

[4] Herodot, VII, 117.

[5] Diodor, IV, 62.

[6] Pausanias, X, 23; Pindar, *Nemecnele*, VII, 65 şi urm.

[7] Herodot, V, 47.

proape murind, spunând Atenienilor: „Igropați-mă în Attica; vă voiu fi propice și în sânul pământului voiu fi pentru țara voastră un oaspete protector“ [1]. Toată tragedia lui Oedip la Colona se reazimă pe aceste credințe: Creon și Tezeu, adică Theba și Athena se ceartă pentru corpul unui om care va muri și va deveni zeu; Oedip, după legendă, se pronunță pentru Athena; el arată însu-și locul unde vrea să fie înmormântat: „Deși mort, nu voiu fi, spune dânsul, un locuitor nefolositor al acestui ținut; [2] vă voiu apăra împotriva dușmanilor; vă voiu fi o pavăză mai bună decât milioane de soldați [3], corpul meu, sub pământ, se va adăpa cu sângele răsboinicilor Tebani“ [4].

Morții, ori cari ar fi fost, erau păzitorii țărei, cu condiția ca să fie cinstiți prin cult. „Megarienii întrebau într'o zi oracolul din Delphi, cum ar putea fi fericit orașul lor; zeul răspunse că ar putea fi, dacă ei ar avea grija să se sfătuiască întotdeauna cu numărul cel mai mare; ei au înțeles că prin aceste cuvinte zeul înțelegea pe morți, cari de fapt sunt mai numeroși decât cei vii: în consecință ei construiră sala lor de consiliu pe locul unde era mormântul eroilor lor” [5]. Era mare noroc pentru o cetate când avea morți mai de seamă. Mantineea vorbea cu mândrie de osemintele lui Arcas, Teba de acele ale lui Geryon, Messena de Aritomene [6]. Pentru a-și procura aceste relicve prețioase, ei întrebuințau adesea șiretenia. Herodot povestește prin ce viclenie Spartanii își însușiră osemintele lui Oreste [7]. E drept că aceste oseminte, de care era legat sufletul eroului, au adus pe dată o victorie Spar-

[1] Euripide, *Heraclizii*, 1032.
[2] Sophocle, *Oedip la Colona*, 627.
[3] Idem, *ibidem*, 1524, 1525.
[4] Idem, *ibidem*, 621-622. La Atena se putea vedea mormântul în care se odihneau osemintele lui Oedip și ἡρῷον, unde primea onorurile funebre (Pausan. I, 28; I, 30). Se înțelege dela sine că și Thebanii aveau asupra lui Oedip o altă legendă.
[5] Pausanias, I, 43. O legendă asemănătoare și aceleași obiceiuri *se găsesc în orașul grec Tarent (Polybiu, VIII, 30).*
[6] Pausanias, IV, 32; VIII, 9; VIII, 36.
[7] Herodot. I, 67-68. Pausanias, III, 3.

două orașe dedeau zeului lor acelaș nume să nu conchidem că ele ar fi adorat acelaș zeu; era o Athena la Athena și mai era una la Sparta; erau două zeițe deosebite [1]. Un mare număr de cetăți aveau un Jupiter drept divinitate poliadă; erau tot atâți Jupiteri câte orașe erau. In legenda răsboiului Troian vedem o Pallas care combate pentru Greci, și la Troieni găsim o altă Pallas, care are un cult și apără pe adoratorii săi [2]. Putem zice că aceiași divinitate figura în ambele armate? Desigur că nu; căci cei vechi nu atribuiau zeilor lor darul de ubicuitate [3]. Orașele Argos și Samos aveau fiecare o Hera poliadă; nu era aceiași zeiță, căci era reprezentată în două orașe cu atribute deosebite. La Roma era o Junonă; la cinci leghe de acolo, orașul Veii avea o alta; era atât de puțin aceiași divinitate, încât vedem pe dictatorul Camillus, pe când asedia cetatea, adresându-se Junonei inamice pentru a o conjura să părăsească orașul etrusc și să treacă în tabăra sa. Stăpân al orașului, el ia statua, convins că ia în acelaș timp și zeița și o duce cu mare pompă la Roma. De atunci Roma avu două Junone protectoare. Aceiași poveste se întâmplă câțiva ani mai târziu pentru un Jupiter, pe care un alt dictator îl aduse din Prenesta, în timp ce Roma mai avea încă trei sau patru [4].

Orașul care avea o divinitate proprie nu voia ca ea să protejeze și pe străini și nu îngăduia ca să fie adorată de ei. De obiceiu un templu nu era accesibil decât cetățenilor. Argienii singuri aveau dreptul să intre în templul Herei din Argos. Pentru a pătrunde în templul Athenei din Atena, trebuia să fii Atenian [5]. Romanii cari a-

[1] Thucyd., I, 134; Pausanias, III, 17.

[2] *Iliada*, VI, 88.

[3] Era o 'Αθηνὴ πολιὰς la Athena, și tot o 'Αθηνὴ πολιὰς la Tegeea: aceasta le promisese Tegeenilor că orașul lor nu va fi luat niciodată (Pausanias, VIII, 47).

[4] Titu-Liviu, V, 21, 22; VI, 29. — A se vedea în Dion Cassius, LIV, 4, o poveste care-l arată pe Jupiter Capitolinul și Jupiter Tonans, ca doi zei diferiți.

[5] Herodot. V, 72; VI, 81. Sparta avea o Athena și o Hera (Plutarc, *Lycurg*, 6; Pausan. III) Un spartan nu avea însă dreptul să pătrundă în templul Athenei poliade din Atena sau în cel al Herei poliade din Argos.

dorau la Roma două Junone, nu puteau să intre în templul unei a treia Junone, care se afla în orăşelul Lavinium [1].

Trebuie să recunoaştem că cei vechi, afară de câteva rare inteligenţe de elită, n'au reprezentat pe Dumnezeu ca o fiinţă unică care-şi exercita acţiunea sa asupra universului. Fiecare din nenumăraţii lor zei avea micul său domeniu: unul o familie, altul un trib, celălalt o cetate: o lume suficientă providenţei fiecăruia. Cât despre zeul genului uman, câţiva filosofi l'au putut ghici, misterele din Eleusis au putut să facă pe cei mai inteligenţi din iniţiaţi să-l întrezărească; vulgul însă n-a crezut niciodată într'însul. Mult timp încă omul n-a înţeles fiinţa divină decât ca o forţă care-l apără personal, şi fiecare om sau fiecare grupă de oameni a voit să-şi aibă zeii săi. Astăzi încă, la descendenţii acestor Greci, vedem ţărani rugându-se sfinţilor cu multă căldură, ne îndoim însă dacă vor fi având ideie de Dumnezeu; fiecare din ei vrea să aibă printre sfinţi un protector particular, o providenţă specială. La Napoli, fiecare cartier îşi are madona sa; Lazzaronul îngenunche în faţa aceleia din strada sa şi o insultă pe cea din strada vecină; şi nu e rar să vezi doi ştrengari certându-se şi dându-şi lovituri de cuţit pentru meritele madonelor lor. Acestea sunt excepţii în ziua de azi şi nu le mai întâlnim decât la anumite popoare şi în anumite clase. La cei vechi era însă regulă.

Fiecare cetate avea corpul său de preoţi cari nu depindea de nici o autoritate străină. Intre preoţii celor două cetăţi nu era nici o legătură, nici o comunicaţie, nici un schimb de învăţături, nici de rituri. Cine trecea dintr'un oraş într'altul, găsea alţi zei, alte dogme, alte ceremonii. Cei vechi aveau cărţi liturgice, dar acele ale unui oraş, nu semănau cu cele ale altui oraş. Fiecare cetate avea culegerea sa de rugăciuni şi practice, pe care le ţinea foarte tăinuite; ar fi însemnat să-şi compromită religia şi destinele, dacă le-ar fi lăsat să fie văzute de

[1] Ei n'au dobîndit acest drept decât după cucerirea cetăţei: Titu-Liviu, VIII. 14.

străini. Astfel religia era cu totul locală, civilă, luând acest cuvânt în sensul vechiu, adică specială fiecărei cetăţi [1].

In general, omul nu cunoştea decât zeii oraşului, nu-i cinstea şi nu-i respecta decât pe dânşii. Fiecare putea spune aceia ce, într'o tragedie de Eschyl, spune un străin Argienelor: „Nu mă tem de zeii ţărei voastre şi nu le datorez nimic“ [2].

Fiecare oraş îşi aştepta salvarea dela zeii săi. In caz de pericol erau invocaţi şi li se spunea: „Zei ai acestui oraş, faceţi ca el să nu fie distrus împreună cu casele şi căminurile noastre... O tu care locuieşti de atâta vreme pământul nostru, îl vei trăda acum? O voi toţi păzitori ai întăriturilor noastre, nu le predaţi duşmanului“ [3]. Pentru a-şi asigura protecţia lor, oamenii le acordau un cult. Aceşti zei erau avizi de ofrande; li se dădea din belşug cu condiţia însă ca şi ei să vegheze la salvarea oraşului. Să nu uităm că ideia unui cult pur moral, a unei adoraţii spirituale, nu-i mult prea veche în omenire. In timpurile vechi, cultul consista în a hrăni zeul, a-i da tot ceia ce încânta simţurile sale: cărnuri, prăjituri, vin, parfumuri, îmbrăcăminte şi podoabe, dansuri şi muzică. In schimb, i se cereau binefaceri şi servicii. Astfel în *Iliada*, Chryses spune zeului său: „De multă vreme am fript pentru tine taurii cei mai graşi; astăzi împlineşte-mi dorinţa şi aruncă-ţi săgeţile împotriva duşmanilor mei“. In alt loc Troienele invocând zeiţa lor, îi oferă o îmbrăcăminte frumoasă şi-i făgăduesc douăsprezece junice, „dacă va salva cetatea Ilion“ [4]. Intotdeauna este o învoială între aceşti zei şi oameni; pietatea unora nu-i gratuită şi nici ceilalţi nu dau nimic pe de geaba. In Eschyl, Thebanii se adresează divinităţilor lor poliade şi le spune: „Apăraţi-ne, interesele noastre sunt comune; dacă oraşul prosperează, el îşi va cinsti zeii. Arătaţi-vă dragostea pentru

[1] Nu existau culturi comune mai multor cetăţi decât în cazul confederaţiilor; vom mai vorbi aiurea.
[2] Eschyl, *Suppl.*, 858.
[3] Eschyl, *Cei şapte*, *V*, 69-73, 105, 109, 139, 168-170.
[4] *Iliada*, I, 37 şi urm.; VI, 93-96.

orașul nostru, gândiți-vă la cultul pe care vi-l aduce acest popor și amintiți-vă de pompoasele sacrificii ce vă sunt oferite“ [1]. Acest gând e exprimat de sute de ori de cei vechi; Theognis spune că Apollo a salvat Megara de atacurile persane, „pentruca orașul său să-i ofere în fiecare an strălucite hecatombe“ [2].

De aci vine faptul că un oraș nu îngăduia străinilor să aducă ofrande zeilor săi poliazi și nici să intre în templu [3]. Pentru ca zeii să nu vegheze decât asupra lui, e necesar ca ei să primească cultul numai din partea sa. Ne fiind cinstiți decât acolo, dacă doreau să fie continuate sacrificiile și hecatombele cari le erau prețioase, erau obligați să apere numai acel oraș, să-l facă să dureze pe vecie, să-l facă bogat și puternic.

De obiceiu, de fapt, acești zei își dedeau mare osteneală pentru orașul lor; se vede în Virgil cum Junona „face sforțări și se căznește“ pentru a face din Cartagina stăpâna lumei. Fiecare din acești zei, ca și Junona lui Virgil, aveau mândria măreției cetăței lor. Acești zei aveau aceleași interese ca și oamenii, concetățenii lor. In timp de răsboiu mergeau la luptă în mijlocul lor. Vedem în Euripide un personagiu care spune aproape de începutul luptei: „Zeii cari combat alături de noi nu sunt mai slabi decât acei cari sunt de partea dușmanilor noștri“ [4]. Niciodată cei din Egina nu plecau la răsboiu fără a lua cu dânșii statuile eroilor lor naționali, Eacizii. Spartanii luau în toate expedițiile pe Tyndarizi [5]. In învălmășeală zeii și cetățenii se susțineau reciproc și când erau învingători, însemna că toți și-au făcut datoria. Dacă, dimpotrivă erau învinși, zeii erau vinovați de înfrângere; li se imputa că nu și-au împlinit datoria de apărători ai

[1] Eschyl, *Cei șapte.*, 76-77, 176-181.
[2] Theognis, ed. Welcker, V. 759; ed. Boissonade, V. J. 77.
[3] Fără îndoială că nu-i necesar să spunem că aceste reguli antice s'au schimbat mult cu timpul; avem insrcripții cari ne arată străini aducând ofrande divinităților ateniene; aceste inscripții însă sunt de dată relativ recentă.
[4] Euripide, *Heraclides*, 347.
[5] Herodot, V, 65; V, 80.

oraşului; uneori mergeau până la a le răsturna altarele şi a arunca cu pietre în templele închinate lor [1].

Dacă un oraş era învins, se credea că şi zeii erau învinşi odată cu dânsul [2]. Dacă un oraş era capturat, zeii înşişi erau captivi.

E adevărat că asupra acestui ultim punct, părerile erau nehotărîte şi variau. Mulţi erau convinşi că un oraş nu putea fi luat niciodată, atâta timp cât zei locuiau într'însul; dacă el cădea, însemna că zeii îl părăsise. Când Enea văzu pe Greci stăpânii Troiei, strigă că zeii cetăţii au plecat, părăsind templele şi altarele [3]. In Eschyl, corul Tebanilor exprimă aceiaşi credinţă când, în apropierea inamicului, conjură zeii să nu părăsească oraşul [4].

In virtutea acestei păreri era nevoie, pentru a putea captura un oraş, să faci să fie părăsit de zei. Romanii întrebuinţau în acest scop o anumită formulă pe care o aveau în ritualul lor, şi pe care ne-a păstrat-o Macrobiu: „Tu, o prea măritule, care ai această cetate sub paza ta, te rog, te ador, îţi cer favoarea de a părăsi acest oraş şi acest popor, de a părăsi aceste temple, aceste locuri sfinte şi depărtându-te de ele, să vii la Roma, la mine şi la ai mei. Fie că oraşul nostru, templele, locurile sfinte, să-ţi fie mai plăcute şi mai dragi; ia-ne sub paza ta. Dacă vei face astfel eu voiu întemeia un templu în cinstea ta“ [5]. Ori, cei vechi erau convinşi că existau formele atât de eficace şi de puternice, încât dacă erau exact pronunţate, fără a schimba un singur cuvânt, zeul nu mai putea re-

[1] Suetoniu, *Caligula*, 5; Seneca, *De Vita beata*, 36.

[2] Virgil, *Eneida*, I, 63: *victosque Penates*.

[3] Virgil, Eneida II, 351:

Excessere omnes adytis arisque relictis.
Di quibus imperium hoc steterat.

[4] Eschyl, *Cei şapte*, 217-220. „Eteocle: Se spune atunci când un oraş e capturat că zeii l-au părăsit. Corul: Fie ca zeii cari sunt de faţă să nu ne părăsească niciodată şi să nu văd niciodată Teba luată cu asalt şi pradă flăcărilor!“.

[5] Macrobiu, *Saturnalele*, III, 9. Pliniu, *Hist. nat.* XXVIII. 4, 18: „In oppugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum in cujus tutela id oppidum esset promittique illi eumdem aut ampliorem apud Romanos cultum“.

zista cererei oamenilor. Zeul astfel chemat, trecea de partea inamicului şi oraşul era luat[1].

Găsim în Grecia aceleaşi păreri şi obiceiuri analoage. Chiar în timpul lui Tucydide, când se asedia un oraş, niciodată nu uitau să adreseze o invocare zeilor, pentru ca ei să îngăduie să fie luat cu asalt[2]. Adeseori în loc să se întrebuinţeze o formulă care să atragă zeul, Grecii preferau să-i fure cu dibăcie statua. Cunoaştem cu toţii legenda lui Ulysse răpind pe Pallas a Troienilor. In o altă epocă Eginetii, voind să facă răsboiu cetăţei Epidaurus, au început prin a răpi două statui protectoare ale acestui oraş şi le transportară la dânşii[3].

Herodot povesteşte că Athenienii voiau să facă răsboiu Eginetilor; întreprindere cam riscată, căci Egina avea protector un erou cu o mare putere şi de o mare fidelitate: Eacus. Atenienii, după ce au socotit bine, au amânat cu treizeci de ani executarea planului lor; în acelaş timp ei ridicară în oraşul lor un altar acestui Eacus, şi-i închinară un cult. Erau convinşi că, dacă acest cult era continuat fără întrerupere în timp de treizeci de ani, zeul nu va mai aparţine Eginei, ci Atenienilor. Li se părea că un zeu nu putea primi atât de mult timp victime grase, fără a deveni obligatul celor ce i le oferiseră. Eacus era astfel obligat, la urma urmelor, să părăsească interesele Eginei şi să dea victoria Atenienilor[4].

In Plutarc mai este şi un alt exemplu. Solon voia ca

[1] Asupra puterii formulelor ἐπαγωγοί sau καταδέσεις a se vedea Platon, *Legi*, XI, p. 933, Euripide, *Suppliantes* 39. Aceste formule erau atât de vechi, încât multe cuvinte nu mai erau înţelese şi nici nu mai aparţineau limbii greceşti; Vezi Hesychius, la cuvântul Ἐφεσία. Cei vechi credeau că puteau să oblige zeii şi să-i constrângă, gând pe care Virgil îl exprimă în aceste versuri:

> Junonis magnæ primum prece numen adora;
> Junoni cane vota libens, dominamque potentem,
> Supplicibus supera donis (*Æn.* III, 427-440).

Enunţul rugăciunei, *preces*, promisiunile, *vota*, ofrandele, *dona*, iată cele trei arme prin cari se poate învinge, *superare*, reaua voinţă a unui zeu.

[2] Thucydide, II, 74.

[3] Herodot, V, 83.

[4] Idem, V, 89.

Atena să fie stăpâna micei insule Salamina, care aparținea pe atunci Megarei. Consultă oracolul. Oracolul îi răspunse: „Dacă vrei să cucerești insula, trebuie mai întâiu sa câștigi favoarea eroilor cari o apără și o locuesc". Solon ascultă; în numele Athenei, el oferi sacrificii celor doi principali eroi ai Salaminei. Aceștia nu rezistară darurilor făcute: trecură de partea Atenei și insula, lipsită de protectori, fu cucerită [1].

In timp de răsboiu, dacă cei ce asediau, încercau să pună mâna pe zeitățile cetăței, asediații la rândul lor le apărau cum puteau mai bine. Uneori zeul era legat cu lanțuri pentru a-l împiedeca să fugă. Alteori îl ascundeau pentruca inamicul să nu-l poată găsi; sau, opuneau formulei cu care inamicii căutau să îndepărteze zeul, o altă formulă, care avea puterea să-l rețină. Romanii își imaginaseră un mijloc, care li se părea și mai sigur: țineau secret numele zeului cel mai însemnat și cel mai puternic dintre zeii lor protectori; ei își închipuiau că odată ce inamicii nu-l puteau chema pe nume, el nu va putea trece niciodată de partea lor și orașul nu va fi luat niciodată [2].

Vedem aci ce ciudată părere își făceau cei vechi despre zei. Trecu mult timp, fără ca ei să-și poată închipui Divinitatea ca o putere supremă. Fiecare familie își avu religia casnică, fiecare cetate religia sa națională. Un oraș era ca o mică biserică întreagă, care își avea zeii, dogmele și cultul său. Aceste credințe ni se par foarte primitive, au fost însă acele ale poporului cel mai spiritual din acele timpuri și au exercitat asupra acestui popor și asupra poporului roman o acțiune atât de puternică, încât cea mai mare parte din legile, din instituțiile și din istoria lor, a pornit de acolo.

[1] Plutarc, *Solon* 9.

[2] Pliniu, *Ist. nat.*, XXVIII, 4, 18: *constat ideo occultatum in cujus dei tutela Roma esset, ne qui hostium evocarent.* — Macrobiu, Sat., III, 9; *Ipsius urbis nomen etiam doctissimis ignotum est, caventibus Romanis ne, quod saepe adversus urbes hostium fecisse se noverant, idem ipsi hostili evocatione paterentur, si tutelæ suæ nomen divulgaretur.* — Servius, *ad. Æn.*, II, 351: *„Romani celatum esse voluerunt, in cujus dei tutela Roma sit, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint".*

CAPITOLUL VII

Religia cetăţei

1° *Prasnicele publice.*

Am văzut mai sus că principala ceremonie a cultului casnic, era un praznic care se numea sacrificiu. Să mănânci o mâncare preparată pe un altar, aceasta a fost. după toate aparenţele, prima formă pe care a dat-o omul actului religios. Nevoia de a se pune în comunicare cu Divinitatea a fost satisfăcută prin acest praznic, la care era şi dânsa poftită, şi din care i se dedea partea cuvenită.

Principala ceremonie a cultului cetăţei era tot un praznic de aceiaş natură; trebuia să fie săvârşit în comun, de către toţi cetăţenii, în onoarea divinităţilor protectoare. Obiceiul acestor praznice publice era universal în Grecia; se credea că salvarea cetăţei depindea de săvârşirea lor [1].

Odyseea ne dă descrierea unui astfel de prasnic sfânt: nouă mese lungi sunt aşezate pentru poporul din Pylos; la fiecare din ele sunt aşezaţi cinci sute de cetăţeni, şi fiecare grupă a sacrificat nouă tauri în onoarea zeilor. Acest prasnic, numit prasnicul zeilor, începe şi sfârşeşte prin libaţiuni şi rugăciuni [2]. Obiceiul antic al prânzurilor în comun e semnalat şi de cele mai vechi tradiţii atheniene; se povesteşte că Oreste, ucigaşul mamei sale, sosise la Athena tocmai în momentul când întreaga cetate, adunată în jurul regelui, era gata să săvârşească actul sacru [3]. Mai găsim aceste prasnice publice încă în timpul lui Xenophon; la zile anumite ale anului, oraşul sacri-

[1] Σωτήρια τῶν πολέων σύνδειπνα Atheneu, V, 2. Pollux, I, 34, menţionează pe δημοθοινίαι sau πανθοινίαι printre serbările religioase.

[2] Odysseia, III, 5-9; 43-50; 339-341.

[3] Atheneu, X, 49, după Phanodem.

fica numeroase victime și poporul își împarte cărnurile [1]. Aceleași obiceiuri existau pretutindeni [2].

In afară de aceste bancheturi imense, la cari erau reuniți toți cetățenii, și cari nu puteau avea loc decât la serbările solemne, religia prescria ca în fiecare zi să fie un prasnic sfânt. In acest scop, câțiva oameni aleși de cetate, trebuiau să prânzească împreună, în numele său, în incinta prytaneului, în prezența focului sfânt și a zeilor protectori. Grecii erau convinși că dacă aceste prânzuri ar fi fost omise o singură zi, Statul ar fi fost amenințat să-și piardă favoarea zeilor săi [3].

La Atena, sorții desemnau pe aceia cari trebuia să ia parte la prânzurile comune și legea pedepsea aspru pe acei cari, nu voiau să-și facă această datorie [4]. Cetățenii cari se așezau la masa sfântă, îmbrăcau pentru acele momente un caracter sacerdotal; erau numiți *parasites:* acest cuvânt, care deveni mai târziu un cuvânt de dispreț, începuse prin a fi un titlu sacru [5]. In timpul lui Demostene,

[1] Xenphon, *Resp. Athen.*, 3: Θύουσι δημοσίᾳ ἡ πόλις ἱερεῖα πολλά, ἔστι δὲ ὁ δῆμος εὐωχούμενος καὶ διαλαγχάνων τὰ ἱερεῖα. Cf. Scholiastul lui Aristofan, *Norii*, 386. Plutarc, *Pericle*, 11, și Isocrate, *Areopagitic*, 39, menționează obiceiul acestor ἑστιάσεις la Atena.

[2] Atheneu, V, 2. Οἱ νομοθέται τά τε φυλετικὰ δεῖπνα καὶ τὰ δημοτικὰ προσέταξαν καὶ τὰ φρατριακά. Acelaș scriitor menționează la Argos δημόσιαι θοῖναι și la Sparta prasnice κατὰ τὰς ἑορτὰς deosebite de φειδίτια zilnice. (Atheneu, XI, 66). Dă o lungă descriere a prasnicelor sfinte ale orașelor Phigalia și Naucratis; menționează obiceiurile cari erau urmate, libațiunile, imnurile IV, 32). Vorbește de acele din Tarent: ἡ πόλις καθ' ἕκαστον μῆνα βοηθεῖται καὶ δημοσίᾳ ἑστιάσεις ποιεῖται (IV, 61).

Face aluzie la acest obiceiu, X, 25. Pindar în a XI Nemeană descrie prasnicul sfânt din Tenedos Cf. Diodor, XI, 72.

[3] Atheneu, V, 2: συνεδείπνουν ὁσημέραι οἱ περὶ πρύτανιν σώφρονα καὶ σωτήρια τῶν πόλεων σύνδειπνα.

[4] A se vedea un decret citat de Atheneu, VI, 26: ὃς ἂν μὴ θέλῃ παρασιτεῖν, εἰσαγέτω εἰς τὸ δικαστήριον.

[5] Plutarc: *Solon*, 24. Ἴδιον δὲ τοῦ Σόλωνος καὶ τὸ περὶ τῆς ἐν δημοσίῳ σιτήσεως, ὅπερ αὐτὰς παρασιτεῖν κέκληκε.—Atheneu, VI, 26. Τὸ τοῦ παρασίτου ὄνομα πάλαι ἦν σεμνὸν καὶ ἱερόν . . . Ἐν τοῖς παλαιοῖς νόμοις αἱ πλεῖσται τῶν πόλεων ἔτι καὶ σήμερον ταῖς ἐντιμοτάταις ἀρχαῖς συγκαταλέγουσι παρασίτους. Philocor, fragmentul 156; Clitodem fr. 11. Pollux, VI, 35.

paraziţii dispăruseră, dar prytanii mai erau constrânşi să mănânce împreună în Prytaneu. In toate oraşele se găseau săli destinate prasnicelor comune [1].

După chipul cum se desfăşura un astfel de prânz, recunoaştem îndată o ceremonie religioasă. Fiecare oaspete avea o coroană pe cap; acesta era de fapt un foarte vechiu obiceiu, de a te încununa cu flori sau frunze, oridecâteori săvârşeai un act solemn religios. „Cu cât eşti mai împodobit cu flori, cu atât eşti mai sigur că vei place zeilor; dacă aduci însă sacrificii, fără să ai o coroană, ei se vor depărta de tine“ [2]. „O coroană, se spunea, e mesagerul de bun augur pe care rugăciunea îl trimite înaintea ei, zeilor“ [3]. Conmesenii, pentru aceleaşi motive, erau îmbrăcaţi în haine albe, albul fiind culoarea sfântă la cei vechi, aceia care plăcea zeilor [4].

Praznicul începea întotdeauna printr'o rugăciune şi libaţiuni; se cântau imnuri [5]. Felul bucatelor şi al vinurilor ce urmau să fie servite, erau regulate de ritualul fiecărei cetăţi. Cei ce se depărtau cât de puţin dela uzurile urmate de cei vechi, aducând vre un fel nou de bucate sau alterând ritmul imnurilor sacre, comiteau o impietate gravă, care făcea întreaga cetate responsabilă faţă de zei. Religia mergea până la fixarea naturei vaselor cari trebuiau să fie întrebuinţate, fie pentru pregătirea alimentelor, fie pentru serviciul mesei. In unele oraşe pâinea trebuia să fie pusă în coşuri de aramă; în altele nu se puteau întrebuinţa decât vase de pământ. Chiar forma pâinilor era perfect fixată [6]. Aceste reguli ale vechei religii, au fost întotdeauna păstrate cu sfinţenie, şi prasnicile sacre şi-au păstrat întotdeauna simplitatea lor primitivă.

[1] Demostene, *Pro corona*, 53. Aristot, *Politica*,, VII, 1, 19. Pollux VIII, 155. Pausanias, V, 15.

[2] Fragment din Sapho, in Atheneu, XV, 16.

[3] Fragment din Chaeremon, in Atheneu XV, 19.

[4] Platon, *Legi* XII, 956. Cicero, *De legib*, II, 18. Virgil, V, 70, 774; VII, 135; VIII, 274. Şi la Indieni, în actele religioase, trebuiau să poarte o cunună de flori şi să fie îmbrăcaţi în alb. *Legile lui Manu*, IV, 66, 72.

[5] Hermias, in Atheneu, IV, 32: Τοῦ ἱεροκήρυκος τὰς πατρίους εὐχὰς καταλέγοντος, συνσπένδοντες.

[6] A se vedea autorii citaţi de Atheneu, I, 58: IV, 31 şi 32; XI, 66.

Credinţe, moravuri, stare socială, toate s'au schimbat; aceste prasnice au rămas neschimbate. Căci Grecii au fost întotdeauna observatori foarte scrupuloşi ai religiei lor naţionale.

E locul să adăogăm că atunci când conmesenii satisfăceau cerinţele religiei, mâncând alimentele prescrise, puteau imediat apoi să înceapă o altă masă, mult mai suculentă şi mai bine potrivită cu gusturile lor. Aşa era obiceiul la Sparta [1].

Obiceiul praznicelor sacre era în vigoare în Italia tot ca şi în Grecia. Aristot spune că ele existau mai de mult la popoarele numite (Oenotorieni, Osei, Ausoni [2]. Virgil a consemnat amintirea lor de două ori în *Eneida;* bătrânul Latinus primeşte trimişii lui Enea nu în locuinţa sa, ci în templul „consacrat de religia strămoşilor; acolo au loc banchetele sacre, după sacrificarea victimelor; acolo toţi şefii familiilor, şed împreună la mesele cele lungi. „Mai departe, când Enea soseşte la Evandru, îl găseşte celebrând un sacrificiu; regele este în mijlocul poporului său; toţi sunt încununaţi cu flori; toţi aşezaţi la aceiaş masă, cântă un imn, spre lauda zeului cetăţei [3].

Acest obiceiu se perpetuă la Roma. Intotdeauna a existat o sală în care representaţii curiilor mâncau în comun. Senatul, în anumite zile, avea praznic sacru pe Capitoliu [4]. La serbările solemne mesele erau aşezate pe străzi, şi poporul întreg lua parte. La origină pontifii prezidau aceste prânzuri; mai târziu această grije a fost lăsată preoţilor speciali, cari au fost numiţi *epulones* [5].

[1] Atheneu, IV, 19; IV, 20.
[2] Aristot, *Politica*, VII, 9, 2-3, ed. Didot, p. 611.
[3] Virgil, VII, 174 şi urm.; VIII, 102-111, 283-305.
[4] Denis, II, 23. Aulu-Gellu, XII, 8. Titu-Liviu, XL, 59.
[5] Cicero, *De oratore*, III, 19: *Pontifices veteres, propter sacrificiorum multitudinem tres viros epulones esse voluerunt . . . ut illud ludorum epulare sacrificium facerent.* Cuvântul *epulum* se aplică propriu zis prasnicelor date în onoarea zeilor. Festus, ed. Müller, p. 78: *Epulones . . . datum his nomen quod epulos indicendi Jovi caeterisque diis potestatem haberent.* Vezi Tit.-Liviu, XXV, 2; XXVII 36; XXIX, 38; XXXIII, 42; XXXIX, 46, *in quo toto foro strata triclinia.* Cicero, *pro Murena*, 36: *Cum epulum populo romano daret.*

Aceeste vechi obiceiuri ne dau o ideie despre strânsa legătură care unea pe membrii unei cetăţi. Asociaţia umană era o religie; simbolul său era un prânz comun. Trebuie să ne închipuim una din aceste mici societăţi primitive, adunată în întregime, cel puţin şefii familiilor, la aceiaşi masă, toţi îmbrăcaţi în alb şi purtând pe cap o cunună; toţi făcând împreună libaţiunile, recitând aceiaş rugăciune, cântând aceleaşi imnuri, mâncând aceiaş mâncare, pregătită pe acelaş altar; în mijlocul lor strămoşii sunt de faţă şi zeii protectori iau parte la acest prânz. De aci vine strânsa unire între membrii cetăţei. In cazul unui răsboiu, oamenii îşi vor aminti, după expresia unui bătrân, „că nu trebuie să-ţi părăseşti tovarăşul de rang cu care ai făcut aceleaşi sacrificii şi aceleaşi libaţiuni şi cu care ai împărţit prasnicele sfinte“ [1]. Aceşti oameni sunt legaţi de fapt, prin ceva mai mult decât interesul, convenţia, sau obiceiul, sunt legaţi prin comuniunea sfântă, săvârşită cu pietate, de faţă fiind zeii cetăţei.

2⁰ *Sărbătorile şi calendarul.*

In toate timpurile şi la toate societăţile, omul şi-a cinstit zeii prin sărbători; a stabilit că vor fi zile în timpul cărora va domina numai sentimentul religios în sufletul său, fără a fi distras de gândurile şi muncile terestre. Din numărul zilelor ce are de trăit, le-a făcut o parte şi zeilor.

Fiecare oraş a fost întemeiat cu rituri, cari în imaginaţia celor vechi, aveau de scop să fixeze în cuprinsul său pe zeii naţionali. Trebuia ca virtutea acestor rituri să fie întinerită în fiecare an, printr'o nouă ceremonie religioasă; această sărbătoare se numea ziua natală; toţi cetăţenii trebuiau s'o celebreze.

Tot ceiace era sfânt dădea loc unei sărbători. Era sărbătoarea înprejmuirii cetăţii, *amburbalia*, aceia a hotarelor

[1] Denys, II, 23: μὴ καταλιπεῖν τὸν παραστάτην, ᾧ συνόσπεισε καὶ συνέθυσε καὶ κοινῶν ἱερῶν μετέσχε. Istoricul aplică aceasta prasnicelor comune ale Spartanilor pe care în alt loc le compară cu prânzurile comune ale Romanilor.

ţarinei *ambarvalia.* In aceste zile cetăţenii făceau o mare procesiune, îmbrăcaţi în haine albe şi încoronaţi cu ramuri verzi; înconjurau oraşul sau ţarina, cântând rugăciuni; în cap mergeau preoţii, conducând victimele, ce erau sacrificate la sfârşitul ceremoniei [1].

Venea după asta sărbătoarea fundatorului. Apoi fiecare din eroii cetăţii, fiecare din aceste suflete pe cari oamenii le invocau ca protectoare, reclama un cult; Romulus îl avea pe al său şi Servius Tullius şi mulţi alţii, până şi doica lui Romulus şi mama lui Evandru. Atena avea, la fel, sărbătoarea lui Cecrops, a Erechteionului, a lui Theseu şi celebra pe fiecare din eroii ţării, pe tutorul lui Theseu şi pe Euristeu şi Androgeu şi pe o mulţime alţii.

Mai existau şi sărbătorile câmpului, aceia a aratului, a semănatului, a înfloritului, a culesului viilor. In Grecia, ca şi în Italia, fiecare act al vieţii de agricultor era întovărăşit de sacrificii şi munca se făcea recitând imnuri sacre. La Roma, preoţii fixau în fiecare an ziua când trebuia să înceapă culesul viilor şi ziua când se putea bea vin nou. Totul era orînduit de religie. Religia era aceia care ordona să se taie via; căci ea spunea oamenilor: va fi o nelegiuire să se ofere zeilor o libaţie cu vin dintr'o vie netăiată [2].

Orice cetate avea o sărbătoare pentru fiecare din divinităţile pe care le adoptase ca protectoare şi număra adesea multe. Pe măsură ce cultul unei divinităţi noui se introducea în cetate, trebuia să găseşti o zi pe an să i-o consacri. Ceia ce caracteriza aceste sărbători religioase, era interzicerea muncii [3], obligaţia de a fi vesel, cântecul

[1] Festus, V⁰ *Amburbiales*, ed. Müller, p. 5. Macrobiu, *Sat.*, III, 5. Descrierea sărbătorii este în Tibul, cart. II, elegia 1.

[2] Plutarc, *Numa*, 14: μὴ σπεύδειν θεοῖς ἐξ ἀμπέκων ἀτμήτων. Varron, L. L., VI, 16: *Aliquot locis vindemiae primum ab sacerdotibus publice fiebant, ut Romae etiam nunc; nam flamen dialis auspicatur vindemiam et, ut jussit vinum legere, agnâ Jovi facit.* — Pliniu, XVIII, 2: *Nec degustabant nova vina antequam sacerdotes primitias libassent.* — Pentru sărbătorile cari trebuiau să preceadă seceri.ul, vezi Virgiliu, *Georgicele*, I, 340-350.

[3] Platon, *Legile*, II, p. 584. Demostene, *in Midiam*, 10. Demost. *in Timocratea*, 29: μὴ χρηματίζειν ὅτι ἂν μὴ περὶ τῆς ἑορτῆς ᾖ.

şi jocurile în public. Religia adăuga: Feriţi-vă, în aceste zile, de a vă supăra unii pe alţii [1].

Calendarul nu era altceva decât succesiunea sărbătorilor religioase. Şi dânsul era stabilit de preoţi. La Roma, a existat multă vreme fără să fie scris: în prima zi a lunii, pontiful, după ce oferia un sacrificiu, convoca poporul şi spunea ce sărbători au să fie în cursul lunii. Această convocare, se numea *calatio*, de unde numele de calende, ce se dădea acestei zile [2].

Calendarul nu era orînduit nici după cursul lunii, nici după cursul aparent al soarelui; era orînduit numai după legile religiei, legi misterioase, pe cari numai preoţii le cunoşteau. Uneori, religia prescria să se scurteze anul, alteori să se lungească. Ne putem face o ideie de calendarele primitive, dacă ne gândim că la Albani, luna Mai avea douăzeci şi două de zile şi că Martie avea treizeci şi şase [3].

Ne putem foarte uşor închipui că urmând acest sistem, calendarul unei cetăţi nu semăna întru nimic cu acela al unei alteia, de oarece religia nu era aceaş la toate cetăţile şi că zilele de sărbătoare ca şi zeii, erau deosebite. Anul nu avea aceiaş durată dela un oraş la altul. Lunile nu purtau aceleaşi nume; Atena le numea cu totul altfel decât Teba şi Roma decât Lavinium. Aceasta din cauză că de obiceiu numele fiecărei luni, era şi acela al principalei sărbători pe care o cuprindea; ori, sărbătorile nu erau aceleaşi. Cetăţile nu se învoiau să facă să înceapă anul la aceiaşi epocă, nici pentru a număra şirul anilor începând dela aceiaş dată. In Grecia, sărbătoarea dela Olympia, deveni cu timpul o dată comună; cu toate acestea, fiecare cetate îşi avea un an deo-

Cicero, *De legibus*, II, 12: *Feriarium ratis in liberis requietem habet litium et jurgiorum, in servis operum et laborum.* Macrobiu, I, 16: *Affirmabant sacerdotes pollui ferias, si opus aliquod fieret.*

[1] Demostene, *in Timocratea.* Aceiaş prescripţie la Roma; Macrobiu, *Sat.*, I, 15: *In feriis vim cuiquam inferre piaculare est.* Cf. Cic., *De leg.*, II, 12: *requietem jurgiorum.*

[2] Varron, *De ling. lat.*, VI, 27. Servius, *ad Aen.*, VIII, 654. Macrobiu, *Saturn.*, I, 14; I, 15.

[3] Censorinus, *De die natali*, 22.

sebit. In Italia, fiecare oraş număra anii începând dela întemeierea sa.

3° *Censul* şi *lustraţia.*

Printre cele mai importante ceremonii ale religiei unei cetăţi, era aceia numită purificarea [1]. Ea avea loc la Atena în fiecare an; [2] la Roma era săvârşită din patru în patru ani. Riturile cari erau observate şi numele pe care-l purta, arată că această ceremonie avea darul să şteargă păcatele comise de cetăţeni împotriva cultului. De fapt, această religie atât de complicată, era un isvor de spaimă pentru cei vechi; cum credinţa şi curăţenia intenţiilor însemnau puţin lucru, şi cum întreaga religie consta în practica minuţioasă a nenumăratelor prescripţii, întotdeauna ei se temeau că au comis vreo neglijenţă, vreo omisiune sau vreo greşală şi nu erau niciodată siguri că nu sunt expuşi mâniei sau răzbunărei vreunui zeu. Era nevoie deci, pentru a linişti sufletele oamenilor, de un sacrificiu expiatoriu. Magistratul care era însărcinat cu săvârşirea lui, (la Roma era censorul; înaintea censorului fusese consulul, înaintea consulului—regele) începea prin a se asigura, cu ajutorul auspiciilor, dacă zeilor le era plăcută ceremonia. Apoi, convoca poporul cu ajutorul unui crainic, care se servea în acest scop de o formulă sacramentală [3]. Toţi cetăţenii în ziua hotărîtă, se strângeau în afara zidurilor cetăţii; acolo, toţi păstrând tăcere, magistratul înconjura de trei ori adunarea, mânând înaintea lui trei victime, un berbec, un porc, un taur *(suovetaurilia);* aceste trei animale unite, constituiau la Greci ca şi la Romani, un sacrificiu expiatoriu. Preoţii îşi urmau procesiunea; când al treilea înconjur era săvârşit, magistratul pronunţa o formulă de rugăciune şi sacri-

[1] Această operaţiune se numia καθαίρειν sau ἁγνεύειν πόλιν. Hipponox, edit. Bergk, fragm. 60. — In latineşte se spunea *lustrare* Cicero, *De divin.*, I, 45: *quum censor populum lustraret.* — Servius, *ad Aen.*, I, 283: *post quinquennium unaquaeque civitas lustrabatur.*

[2] Diogene Laertius, *Socrate* c. 23, Ἕκτῃ Θαργηλιῶνος, ὅτε καθαίρουσι τὴν πόλιν Ἀθηναῖοι. De asemenea se purifica în fiecare an altarul casnic. Eschyl., *Choéphores*, 966.

[3] Varron, *De ling. lat*, VI, 86, 87.

fica victimele [1]. Incepând din clipa aceasta orice pângărire era ştearsă, orice neglijenţă în săvârşirea cultului reparată, şi cetatea se găsea în bună înţelegere cu zeii săi.

Pentru un act de această natură şi de o atare importanţă, erau necesare două lucruri: întâiu ca nici un străin să nu se fi strecurat printre cetăţeni, ceia ce ar fi turburat şi viciat ceremonia; apoi, ca toţi cetăţeni să fi fost de faţă; altfel cetatea ar mai fi putut păstra vreo pângărire Era necesar deci ca fiecare ceremonie religioasă să fie precedată de o numărătoare a cetăţenilor. La Roma şi la Atena, erau număraţi în mod foarte scrupulos; e probabil ca numărul lor să fi fost pronunţat de magistrat în formula de rugăciune, apoi era înscris în darea de seamă a ceremoniei, care era redactată de cenzor.

Omul care nu s'ar fi înscris, pierdea dreptul de cetăţenie. Această severitate e foarte explicabilă. Acela care nu lua parte la actul religios, care nu a fost purificat şi pentru care n'au fost rostite rugăciuni şi nici sacrificate victime, nu mai putea fi membru al cetăţei. Faţă de zeii cari au luat parte la ceremonie el nu mai era cetăţean [2].

[1] Titu-Liviu, I, 44: *Suovetaurilibus lustravit.* Denys din Halicarnasus IV, 22: κελεύσας τοὺς πολίτας ἅπαντας συνελθεῖν . . . . καθάριον αὐτῶν ἐποιήσατο ταύρῳ καὶ κριῷ καὶ τράγῳ. Cicero, *De oratore*, II, 66: *lustrum condidit et taurum immolavit.* — Servius. *ad Aen.*, III, 279: *lustrato populo dii placantur.* Cf. *ibid.*, VIII, 183. Valeriu-Maxim rezumă rugăciunea pronunţată de censor: *Censor, quum lustrum conderet, inque solito fieri sacrificio scriba ex publicis tabulis solenne ei precationis carmen praeiret, quo dii immortales ut populi romani res meliores amplioresque facerent rogabantur* (Val.-Maxim IV, 1, 10). Aceste uzuri au persistat până în timpul imperiului, Vopiscus, *Aurelian*, 20: *Lustrata urbs cantata carmina.* — Titu-Liviu, I, 44, pare a crede că ceremonia lustrării a fost instituită de Servius. Este tot atât de veche ca şi Roma. Ceia ce o dovedeşte, e faptul că *lustratio* de pe Palatin, adică oraşul primitiv al lui Romulus, a continuat să se săvârşească din an în an; Varron, *De ling. lat.*,VI, 34; *Februatur populus, id est, lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum.* Servius Tullius a fost poate primul care a săvârşit *lustratio* pentru oraşul mărit de el, mai ales a instituit censul, care întovărăşea lustraţia, fără a se confunda însă cu dânsa.

[2] Putea fi bătut cu vergi şi vândut ca sclav; Denys, IV, 15; V, 75; Cicero, *Pro Cæcina*, 34. Cetăţenii absenţi din Roma trebu-

Ne putem da seama de importanța acestei ceremonii, judecând după puterea nemărginită a magistratului care o prezida. Cenzorul, înainte de a începe sacrificiul, aranja poporul după o anumită ordine, senatorii într'un loc, cavalerii într'altul, triburile în altă parte. Stăpân absolut în ziua aceia, el hotăra locul fiecărui om în diferite categorii. Apoi, după ce toată lumea era așezată după ordinele sale, magistratul săvârșea actul sacru. Din ziua aceia până la lustrația următoare, fiecare om păstra în cetate rangul care-i fusese desemnat la ceremonie. Era senator dacă în acea zi fusese numărat printre senatori; cavaler dacă figurase printre dânșii. Simplu cetățean, el făcea parte din tribul în rândurile căruia fusese pus în acea zi, și dacă magistratul ar fi refuzat să-l admită la ceremonie, el nu mai era cetățean. Astfel locul pe care îl ocupase fiecare la săvârșirea actului religios și unde îl văzuseră zeii, era acela pe care-l păstra în cetate timp de patru ani. De aci a venit imensa putere a censorilor.

La această ceremonie asistau numai cetățeni, femeile, copii, sclavii, bunurile lor mobile și imobile. erau. întrucâtva, purificate în persoana șefului familiei. De aceia, fiecare cetățean înainte de sacrificiu, trebuia să dea censorului enumerarea persoanelor și lucrurilor cari depindeau de el [1].

Lustrația, în timpul lui August, era săvârșită cu aceiași exactitate și aceleași rituri ca în timpurile cele mai vechi. Pontifii o mai priveau încă drept un act religios; oamenii de Stat însă vedeau într'însa o excelentă măsură administrativă.

iau să se întoarcă pentru ziua lustrației; nici un motiv nu putea să-i dispenseze de această datorie. Aceasta era la origine, regulă; ea nu a fost îmblânzită decât în ultimele două secole ale republicei; Velleius, II, 7, 7; Titu-Liviu, XXIX, 37; Aulu-Gellu, V, 19.

[1] Cicero, *De Legibus*, III, 3; *Pro-Flacco*, 32. Titu-Liviu, I, 43, Denys. IV, 15; V, 75. Varron, *De ling. lat.* V, 93. Plutarc, *Cato major*, 16.

4° *Religia în adunările poporului, în Senat, Tribunal, în armată; triumful.*

Nu era nici un act în viaţa publică, în care să nu fi fost introduşi şi zeii. Cum pe atunci era credinţă că zeii erau când excelenţi protectori, când duşmanii cei mai de temut, omul nu îndrăsnea niciodată să facă ceva, până nu era sigur că zeii îi erau favorabili.

Poporul nu se întrunea în adunări decât în zilele îngăduite de religie. Dacă o zi oarecare fusese vreodată însemnată de vreo nenorocire pentru cetate, fără îndoială că zeii fuseseră lipsă ori supăraţi; deci în fiecare an, la aceiaş epocă, ei vor fi din nou supăraţi din motive necunoscute muritorilor [1]. Deci acea zi rămânea pe veci nefastă: nu se făceau adunări, nu se judeca; viaţa publică era suspendată [2].

La Roma, înainte de a intra în şedinţă, trebuia ca augurii să se asigure mai întâiu daca zeii erau bine voitori. Adunarea începea printr'o rugăciune pe care o pronunţa augurul, şi consulul o repeta [3].

Acelaş lucru şi la Atenieni: adunarea începea întotdeauna printr'un act religios. Preoţii ofereau un sacrificiu, apoi se desemna un mare cerc stropindu-se cu apă lustrală, şi în acest cerc sfânt se întruneau cetăţenii [4]. Mai înainte ca vreun orator să fi luat cuvântul, se pro-

[1] Asupra acestei credinţe a celor vechi a se vedeà Cassius Hemina în Macrobiu, 1, 16.

[2] Asupra zilelor nefaste la Greci, a se vedea Hesiod, *Opera et dies*, v. 710 şi urm. Zilele nefaste se numeau ἡμέραι ἀποφράδες (Lysias, *Pro Phania*, fragm., ed Didot, vol. II, p. 278). Cf. Herodot, VI, 106. Plutarc, *De defectu oracul.*, 14; *De Ei apud Delphos*, 20.

[3] Cicero, *Pro Murena*, 1. Titu-Liviu, V, 14; VI, 41: XXXIX, 15, Denys, VII, 59; IX, 41; X, 32. Pliniu, in Panegiricul lui Traian, 63, aminteşte încă de *longum carmen comitiorum*.

[4] Eschine, *in Timarchum*, 23: Επειδὰν τὸ καθάρσιον περιενέχθη καὶ ὁ κήρυξ τὰς πατρίους εὐχὰς εὔξηται. Id, *in Ctesiph* 2-6. Pollux, VIII, 104: Περιεστίαρχοι ἐκάθαιρον χοιριδίοις τὴν ἐκκλησίαν. De aci cuvântul lui Aristofan, *Acharn*, 44: Ἐντὸς τοῦ καθάρματος, pentru a desemna locul adunării. Cf. Dinarc, *in Aristog.*, 14.

nunța o rugăciune în fața poporului tacut[1]. Se mai consultau și auspicii, și dacă se arată pe cer vre un semn cu caracter funest, adunarea să împrăștia pe dată[2].

Tribuna era un loc sfânt; oratorul nu se urca decât purtând pe cap o coroană[3], și mult timp încă, obiceiul voia ca el să-și înceapă discursul prin invocarea zeilor.

Locul de reuniune al senatului roman era întotdeauna un templu. Dacă o ședință ar fi fost ținută aiurea decât în vre un loc sfânt, hotărîrile luate ar fi fost pătate de nulitate; căci zeii nu au fost de față[4]. Inaintea oricărei deliberări, președintele săvârșea un sacrificiu și rostea o rugăciune. In sală se afla un altar pe care fiecare senator, intrând, răspândea o libațiune, invocând zeii[5].

Senatul Atenian semăna din acest punct de vedere, cu cel Roman. Sala cuprindea de asemenea un altar, un foc sacru. Se săvârșea un act religios la începutul fiecărei ședințe. Orice senator când intra, se apropia de altar și rostea o rugăciune[6].

La Roma ca și la Atena, nu se împărțea dreptatea decât în zilele cari erau indicate de religie ca favorabile. La Atena, ședința tribunalului avea loc lângă un altar

[1] Demostene amintește această rugăciune, fără a cita formula, *De falsa legat.*, 70. Ne putem face o idee din parodia lui Aristofan în *Thesmophoriazusae*, V, 295-350.

[2] Aristophan, *Acharnienüs.*, 171: Διοσημία ἐστὶ

[3] Idem, *Thesmoph;* 381, și Scholiast: στέφαρον ἔθος ἦν τοῖς λέγουσι στεφανοῦσθαι πρῶτον. Era obiceiul vechiu. — Cicero, *in Vatinium*, 10 *in Rostris*, *in illo augurato templo*. — Servius, *ad Aen.*, XI, 301, spune că la cei vechi orice discurs începea printr'o rugăciune, și citează ca dovadă discursurile lui Caton și ale Grachilor.

[4] Varron, in Aulu-Gellu, XIV, 7: *Nisi in loco per augures constituto, quod templum appelaretur, senatusconsultum factum fuisset justum id none sse.* Cf. Servius, *ad Aen.*, I, 446; VII, 153: *Nisi in augusto loco consilium senatus habere non poterat.* Cf. Cicero, *Ad diversos*, X, 12.

[5] Varron, in Aulu-Gellu, *ibid: Immolare hostiam prius auspicarique debere qui senatum habiturus esset.* — Suetoniu, *Augustus*, 35. Dion Cassius, LIV, 30.

[6] Andocide, *De suo reditu*, 15; *De mysteriis*, 44: Antiphon, *Super choreuta* 45; Licurg, *in Leocratem*, 122. Demostene, *in Midiam*, 114. Diodor, XIV, 4. Xenophon, Hellen, II, 3, 52.

şi începea printr'un sacrificiu [1]. In timpul lui Homer, judecătorii se întruneau într'un „cerc sacru".

Festus spune că în ritualele Etruscilor se găseau indicaţiuni asupra felului în care se fonda un oraş, se consacra un templu, se împărţeau curiile şi triburile în adunare, aşezarea unei armate în ordine de bătaie. Toate acestea erau însemnate în ritualuri, căci toate erau în legătură cu religia.

In răsboiu, religia juca un rol tot atât de important ca şi în timp de pace. In oraşele italiene erau colegii de preoţi numiţi fetiali, cari prezidau, ca şi crainicii la Greci, toate ceremoniile sfinte, dedeau loc la legături internaţionale. Un fetial, având capul acoperit cu un văl de lână, după cum era obiceiul, luând zeii de martori, declara răsboiul, pronunţând o formulă sacramentală [2]. In acelaş timp consulul, în costum sacerdotal, săvârşea un sacrificiu şi deschidea solemn porţile templului lui Janus, divinitatea cea mai veche şi mai venerată din Italia [3].

Inainte de a pleca în vreo expediţie, în faţa armatei adunate, generalul pronunţa rugăciuni şi săvârşea un sacrificiu. Acelaş lucru se întâmpla şi la Atena şi Sparta [4].

In campanie, armata reprezenta imaginea cetăţei; religia o urma. Grecii luau cu dânşii statuile divinităţilor. Orice armată greacă ori romană purta cu dânsă un altar

[1] Aristofan, *Vespae*, 860-865. Cf. *Iliada*, XVIII, 504.

[2] Se poate vedea în Titu-Liviu, I, 32, „riturile" declaraţiei de răsboiu. A se compara Denys, II, 72; Plinius XXII, 2, 5; *Servius ad Aen.*, IX, 52; X, 14. — *Denys*, I, 21, şi Titu-Liviu, I, 32, asigură că această instituţie era comună la multe oraşe italice. — In Grecia de asemenea, răsboiul era declarat de către un κήρυξ, Thucydide, I, 29; Pausanias, IV, 5, 8. Pollux, IV, 91.

[3] Titu-Liviu, I, 19; descrierea exactă şi amănunţită a ceremoniei se află în Virgiliu, VII, 601-617.

[4] Denys, IX, 57: Οἱ ὕπατοι εὐχὰς ποιησάμενοι τοῖς θεοῖς καὶ καθήραντες τὸν στρατὸν ἐξῄεσαν ἐπὶ τοὺς πολεμίους. Xenofon, *Hellen* III, 4, 3; IV, 7. 2; V, 6, 5. Vezi în Xenofon, *Resp. Laced.*, 13 (14), seria sacrificiilor pe care le făcea un şef de armată spartan înainte de a ieşi din cetate, înainte de a trece graniţa şi pe care le reînoia apoi in fiecare dimineaţă, înainte de a da ordinul de marş. La plecarea unei flote Atenienii, ca şi Romanii, oferiau un sacrificiu; comp. Thucydide, VI, 32, şi Titu Liviu, XXIX, 27.

pe care era întreţinut zi şi noapte focul sacru [1]. O armată romană, era întotdeauna întovărăşită de auguri; orice armată greacă, avea şi prevestitorul său.

Să privim o armată romană în momentul când se pregăteşte pentru luptă. Consulul dă ordin să se aducă o victimă, o loveşte cu securea; ea cade: măruntaele sale trebuesc să arate voinţa zeilor. Un aruspiciu le examinează şi dacă semnele sunt favorabile, consulul dă semnalul de luptă. Cele mai îndemânatice măsuri, cele mai fericite împrejurări, nu servesc la nimic dacă zeii nu îngădue lupta. Baza artei militare romane era ca armata să nu fie niciodată obligată să lupte fără voia sa, când zeii ar fi fost protivnici. De aceia zi cu zi făceau din tabăra lor un fel de citadelă.

Să privim acum o armată greacă şi să luăm drept exemplu bătălia dela Plateea. Spartanii sunt aşezaţi în linie, fiecare la postul lui de luptă; toţi au o coroană pe cap şi cântăreţii din flaut cântă imnuri religioase. Regele, ceva mai înapoia rândurilor, înjunghie victimele. Dar măruntaiele nu dau semne favorabile şi sacrificiul trebuie reînceput. Două, trei, patru victime sunt succesiv înjunghiate. In timpul acesta cavaleria persană se apropie, aruncă săgeţi, omoară un destul de mare număr de Spartani. Spartanii rămân nemişcaţi, cu scutul la picioare, fără a se apăra măcar, de loviturile duşmanului. Ei aşteaptă semnalul zeilor. Insfârşit, victimele prezintă semnele favorabile: atunci Spartanii ridică scuturile, iau sabia în mână, luptă şi sunt învingători [2].

După fiecare victorie se făcea un sacrificiu; aici este origina triumfului aşa de cunoscut la Romani şi tot atât de uzitat de Greci. Acest obiceiu era consecinţa părerii

[1] Herodot, IX, 19, Xenofon, *Resp. Laced.*, 12 Plutarc, *Lycurg* 22. In fruntea armatei greceşti era un πύρφορος, care purta focul sacru. (Xenof. *Resp. Lac.* 13; Herod., VIII, 6. Pollux, I, 35; Hesychius, V πύρφορος). Tot aşa şi în lagărul roman era totdeauna un foc aprins (Denys, IX, 6). Şi Etruscii aveau un altar în armată. (Plutarc, *Publicola*, 17); Titu Liviu, II, 12 arată şi el un *accensus ad sacrificium foculus*, Şi Sulla avea avea un altar în faţa cortului (Julius Obsequens, 116).

[2] Herodat. IX, 61-62.

care atribuia victoria zeilor cetății. Inainte de luptă, armata le adresa o rugăciune analoagă cu aceia care se citeşte în Eschyl: „Vouă, Zeilor cari locuiți şi posedați teritoriul nostru, dacă armatele noastre sunt victorioase şi dacă oraşul nostru este salvat, vă promit să stropesc altarele voastre cu sânge de berbec, să vă jertfesc tauri şi să expun în templele voastre sfinte, trofeele cucerite cu lancea“ [1]. In virtutea acestei promisiuni, învingătorul datora un sacrificiu. Armata se întorcea în oraş pentru a-l îndeplini; se ducea la templu formând o lungă procesiune şi cântând un imn sacru, θρίαμβος [2].

La Roma, ceremonia era aproape aceiaş. Armata se ducea în procesiune la principalul templu din oraş; preoții mergeau în fruntea cortegiului, conducând victimele. Ajuns la templu, generalul jertfea victimele zeilor. Pe drum, soldații purtau toți o coroană, cum se cuvenia la o ceremonie sfântă şi cântau un imn ca şi 'n Grecia. Veni, în adevăr, un timp când soldații n'aveau nici un scrupul de a înlocui imnul prin cântece de cazarmă sau prin glume contra generalului. Dar ei păstrează cel puțin obiceiul de a repeta din când în când anticul refren, *Io triumphe* [3]. Chiar acest refren sfânt dădea cerimoniei numele său.

Astfel, în timp de pace şi în timp de războiu, religia intervenea în toate actele. Era pretutindeni prezentă; ea copleşea pe om. Sufletul, corpul, viața publică, viața privată, ospețele, sărbătorile, adunările, tribunalele, luptele, totul era sub imperiul acestei religii a cetății. Ea regula toate acțiunile omului, dispunea de toate momentele vieții sale, fixa toate obiceiurile sale; guverna ființa umană cu o autoritate aşa de absolută, încât nu rămânea nimic care să fie în afară de ea.

[1] Eschyle, *Cei şapte*, 252-260, Euripide, *Phenic.*, 573.

[2] Diodor, IV, 5; Photius: θρίαμβος, ἐπίδειξις νίκης, πομπή.

[3] Titu-Liviu, XLV, 39: *Diis quoque, non solum hominibus, debetur triumphus . . . . Consul proficiscens ad bellum vota in Capitolio nuncupat; victor, perpertrato bello, in Capitolio triumphans ad eosdem deos, quibus vota nuncupavit, merita dona populi romani traducit* — Titu-Liviu, V, 23; X, 7. Varon. *De ling. lat.*, VI, 68, Pliniu, *Ist. N.*, VII, 56; XXXIII, 7, 6.

Ar însemna să avem o ideie destul de falşă despre natura umană, dacă ar fi să credem că această religie a celor vechi, era o înşelătorie şi pentru a spune astfel, o comedie. Montesquieu pretinde că Romanii nu şi-au creat un cult decât pentru a înfrâna poporul. Niciodată religia n'a avut o astfel de origină şi orice religie care a venit susţinându-se numai pe această raţiune de utilitate publică, nu s'a susţinut multă vreme. Montesquieu mai spune că Romanii aserveau religia Statului; contrariul e mai adevărat; e imposibil de a citi câteva pagini din Titu Liviu, fără a fi izbit de absoluta dependenţă, în care erau oamenii faţă de zeii lor. Nici Romanii, nici Grecii n'au cunoscut aceste triste conflicte, cari au fost aşa de comune în alte societăţi, între Biserică şi Stat. Dar asta depinde numai de faptul că la Roma, ca şi la Sparta şi la Atena, Statul era aservit religiei. Asta nu însemnă că a fost vreodată un corp de preoţi cari să-şi fi impus dominaţia. Statul vechiu nu asculta de un sacerdoţiu; el era supus însăşi religiei sale. Acest stat şi această religie, erau aşa de complect confundate împreună, încât era imposibil, nu numai de a închipui ideia unui conflict între ele, dar chiar de a le deosebi una de alta.

CAPITOLUL VIII

Riturile şi analele

Caracterul şi virtutea religiei celor vechi nu era să ridice inteligenţa umană la concepţia absolutului, să deschidă spiritului avid un drum strălucitor, la sfârşitul căruia sa creadă că întrevede pe Dumnezeu. Această religie era un tot nu prea bine închegat de mici credinţe, de mici practice, de rituri minuţioase. Nu trebuie să-i cauţi sensul; nu trebuie să gândeşti, să-ţi dai seama. Cuvântul religie nu însemna ceiace înseamnă pentru noi; sub această denumire, înţelegem un corp de dogme, o doctrină asupra lui Dumnezeu, un simbol de credinţă asupra misterelor cari sunt în noi şi împrejurul nostru; acelaş cuvânt, la

cei vechi, însemna rituri, ceremonii, acte de cult exterior. Doctrina era puţin lucru; lucru important era practica; ea era obligatorie şi imperioasă. Religia era o legătură materială, un lanţ care ţinea pe om în sclavie. Omul o făcuse şi el era guvernat de dânsa. Omul avea teamă de dânsa şi nu îndrăsnea nici să discute, nici să raţioneze, nici s'o privească în faţă. Zeii, eroii, morţii, cereau dela dânsul un cult material şi el le plătea datoria pentru a-şi face dintr'înşii prieteni şi mai mult încă, pentru a nu şi-i face duşmani.

Omul conta puţin pe prietenia lor. Erau zei invidioşi, supărăcioşi, fără iubire sau bună voinţă, bucuroşi de luptă cu omul[1]. Nici zeii nu iubeau pe om, nici omul nu-şi iubea zeii. Credea în existenţa lor, dar ar fi voit uneori să nu existe. Se temea chiar de zeii săi casnici sau naţionali; îi era frică să nu fie trădat de dânşii. Să nu atragă ura acestor fiinţe invizibile era marea sa preocupare. Toată viaţa se îngrijia să-i îmblânzească, *paces deorum quaerere,* spune poetul. Dar mijlocul de a-i împăca? Mijlocul mai ales de a fi sigur că-i împăca şi că-i avea de partea sa? Crezură să-l găsească în întrebuinţarea anumitor formule. Cutare rugăciune, compusă din cutare cuvinte, fusese urmată de succesul a ceiace se ceruse; fără îndoială fusese auzită de zeu, avusese acţiune asupra lui, fusese puternică, mai puternică decât dânsul, pentrucă nu-i putuse rezista. Se păstrau deci termenii misterioşi şi sacri ai acestei rugăciuni. După tată, îi repetă fiul. De îndată ce se ştiu scrisul, îi puse în scris. Fiecare familie, cel puţin fiecare familie religioasă, avea o carte în care se găseau formulele de care se servise cei vechi şi cărora zeii le cedase. Era o armă pe care o întrebuinţa omul contra nestatorniciei zeilor. Dar nu trebuia să schimbi din aceasta nici un cuvânt, nici o silabă, nici mai ales ritmul după care trebuia să fie cântată. Căci

[1]. Plutarc, *De defectu oraculor*, 14: ἃ δρῶσιν ἄνθρωποι μηνίματα δαιμόνων, ἀφοσιούμενοι καὶ πραΰνοντες οὓς ἀλάστορας καὶ παλαμναίους ὀνομάζουσι.

atunci, rugăciunea şi-ar fi pierdut puterea şi zeii ar fi rămas liberi [1].

Dar formula nu era destul: mai erau încă acte externe ai căror amănunt era minuţios şi neschimbător. Cele mai mici gesturi ale sacrificatorului şi cele mai neînsemnate părţi ale costumului său erau reglementate. Adresându-te unui zeu, trebuia să ai capul acoperit; adresându-te altuia, trebuia să-l ai descoperit; pentru un al treilea pulpana togei trebuia să fie ridicată pe umăr. In anumite acte, trebuia să ai picioarele goale. Erau rugăciuni cari n'aveau eficacitate decat dacă omul, după ce le pronunţa, se învârtea în jurul lui dela stânga la dreapta. Natura victimei, culoarea părului, felul de înjunghiere, forma cuţitului, felul lemnului ce trebuia întrebuinţat pentru arsul cărnurilor, toate acestea erau regulate pentru fiecare zeu de religia fiecărei familii sau a fiecărei cetăţi. Zadarnic inima cea mai credincioasă oferea zeilor cele mai grase victime; dacă unul din nenumăratele rituri ale sacrificiului era neglijat, sacrificiul era nul. Cea mai mică abatere făcea dintr'un act sfânt, un act nelegiuit. Alterarea cea mai uşoară turbura şi întorcea pe dos religia patriei şi transforma zeii protectori în tot atâţia duşmani cruzi. De aceia Atena era severă cu preotul care schimba ceva din vechile rituri [2]; de aceia senatul

[1] Asupra vechilor imnuri pe cari Grecii continuau să le cânte la ceremonii, vezi Pausanias, I, 18; VII, 15, *in fine*; VII, 21; IX, 27, 29, 30. Cicero, *De legibus*, II, 15, observă că oraşele greceşti erau atente în conservarea ritmurilor vechi, *antiquum vocum servare modum*. Platon, *Legile* VII, p. 799-800, se conformă vechilor reguli, când prescrie că rămân neschimbate cântecile şi ritmurile.— La Romani formulele de rugăciune erau fixate de un ritual; vedeţi Varron, *De ling. lat.*, şi Caton, *passim*. Quintilian, I, 11: *Saliorum carmina, vix sacerdotibus suis intellecta, mutari vetat religio et consecratis utendum est.*

[2] Demostene, *in Neoeram*, 116, 117. Varron citează câteva cuvinte din *libri sacrorum* cari se păstrau la Atena şi a căror limbă era arhaică (*De ling. lat.*, V, 97).— Asupra respectului Grecilor pentru vechile rituri, vedeţi câteva exemple curioase în Plutarc, *Quest. Grecq.* 26, 31, 35, 36, 58. Gândul celor vechi este bine exprimat de Socrate, *Areopagitique*, 29-30 şi'n întreg discursul împotriva Neerii.

din Roma degrada pe consulii şi dictatorii cari comiseseră vreo greşeală într'un sacrificiu.

Toate aceste formule şi practici fuseseră lăsate moştenire de cei vechi, cari le încercase eficacitatea. Nu era nimic de inovat. Trebuia să te mulţumeşti cu ceia ce făcuse aceşti străbuni şi cea mai mare pietate era de a face ca şi dânşii. Interesa destul de puţin dacă credinţa se schimba: se putea modifica în voie cu timpul şi lua mii forme diferite, după placul reflexiunii înţelepţilor sau imaginaţiei populare. Dar era de cea mai mare importanţă ca formulele să nu cadă în uitare şi riturile să nu fie modificate. Şi astfel, fiecare cetate avea o carte, în care toate acestea erau conservate.

Intrebuinţarea cărţilor sfinte era universală la Greci, la Romani, la Etrusci [1]. Uneori ritualul era scris pe tăbliţe de lemn, uneori pe pânză; Atena îşi grava riturile pe table de aramă sau pe plăci de piatră, pentru a nu se pierde uşor [2]. Roma avea cărţile pontifilor, ale augurilor, cartea sa de ceremonii şi culegerea de *Indigitamenta*. Nu era oraş care să nu fi avut o colecţie de imnuri vechi în onoarea zeilor săi [3]; limba se schimba odată cu moravurile şi credinţele; cuvintele şi ritmul rămâneau neschimbate şi la sărbători imnurile continuau să fie cântate, deşi nu mai erau înţelese.

Aceste cărţi şi aceste cântece, scrise de preoţi, erau pazite de dânşii cu mare grije. Ele nu erau arătate niciodată străinilor. A revela un rit sau o formulă, însemna trădarea religiei cetăţei şi înstrăinarea

[1] Pausanias, IV, 27. Plutarc, *impotriva lui Calotes*, 17. Pliniu, *Ist. Nat.*, XIII, 21. Valeriu-Maxim I, 1, 3. Varron, *L. L.*, VI, 16. Censorinus, 17. Festus, V° *Rituales*.

[2] Pollux, VIII, 128: Δέλτοι χαλκαῖ, αἷ, ἦσαν πάλαι ἐν τὲντυπωμένοι οἱ νόμοι οἱ περὶ τῶν ἱερῶν καὶ τῶν πατρίων. Se ştie că una din semnificările cele mai vechi ale cuvântului νόμος e aceia de rit sau regulă religioasă. — Lysias, *In Nicomachum*, 17: χρὴ θύειν τὰς ἐκ τῶν κυρβέων καὶ τῶν στηλῶν κατὰ τὰς ἀναγραφάς.

[3] Atheneu, XIV, 68 citează imnurile vechi Ateniene; Elian, II, 39 pe acele Cretane, Pindar, *Pythiq.* V, 134, pe acele Cyrenaice. Plutarc Theseu 16, pe acele Boeţiene; Tacit, *Ann.*, IV, 43, pe acele *vatum carmina*, păstrate de Spartani şi Messenieni.

zeilor. Pentru mai multă precauţiune, ele erau ascunse privirii cetăţenilor chiar şi numai preoţii puteau să le cerceteze.

In mintea acestor popoare, tot ce era vechiu, era respectabil şi sfânt. Când un Roman voia să spună că un anumit lucru îi era scump, spunea: acesta este antic pentru mine. Grecii aveau o expresie asemănătoare [1]. Oraşele ţineau foarte mult la trecutul lor, căci în acest trecut găseau toate motivele şi toate regulile religiei lor. Aveau nevoie să-şi amintească, căci pe amintiri şi pe tradiţii se sprijinea întreg cultul lor. Astfel, istoria avea pentru cei vechi mult mai multă importanţă decât are pentru noi.

Istoria a existat mult timp înaintea lui Herodot şi a lui Thucydide; scrisă sau nescrisă, simplă tradiţie sau carte, ea a fost contimporană cu naşterea cetăţilor. Nu era oraş oricât de mic şi de obscur ar fi fost, care să nu pună cea mai mare atenţie la păstrarea amintirii a ceia ce s'a petrecut în sânul său. Nu era vanitate, ci religie. Un oraş credea că nu are dreptul să uite ceva, căci întreagă istoria sa era legată de cult.

Istoria începea, de fapt, prin actul fundărei şi spunea numele sfânt al fondatorului. Se continua prin legenda zeilor cetăţii, a eroilor protectori. Arăta data, origina, raţiunea fiecărui cult şi explica riturile obscure. Se consemnau minunile pe cari le înfăptuise zeii ţării şi prin care-şi manifestaseră puterea, bunătatea sau mânia lor. Se descriau ceremoniile prin cari preoţii zădărniciseră cu îndemânare vreo prevestire rea sau liniştiseră mânia zeilor. Se menţiona ce epidemii bântuiseră în cetate şi prin ce formule sfinte au fost înlăturate, în ce zi a fost consacrat un templu şi pentru ce motiv a fost săvârşit un sacrificiu sau s'a stabilit o sărbătoare. Se îndemnau toate evenimentele cari s'ar fi putut raporta la religie, toate victoriile cari dovedeau protecţia zeilor şi în cari zeii fuseseră văzuţi combătând, înfrângerile cari arătau mânia lor şi pentru care trebuise să se introducă un sacri-

[1] Πάτριον ἐστὶν ἡμῖν. Aceste cuvinte revin adeseori la Thucydide şi la oratorii attici.

ficiu expiatoriu. Toate acestea erau scrise pentru instruirea şi pietatea descendenţilor. Intreaga această istorie era dovada materială a existenţei zeilor naţionali: căci evenimentele ce conţinea erau forma vizibilă sub care se relevaseră zeii în toate timpurile. Printre aceste fapte erau multe cari dădeau chiar loc la aniversări, adică sacrificii, serbări, jocuri sfinte. Istoria cetăţei spunea cetăţeanului tot ceia ce trebuia să creadă şi să adore.

De aceia, această istorie era scrisă de preoţi. Roma avea analele pontifilor săi; preoţii sabini, preoţii samniţi şi cei estruci aveau de asemenea pe ale lor [1]. La Greci ne-a rămas amintirea cărţilor sau analelor sfinte ale Atenei, Spartei, Delphi, Naxos, Tarent [2]. Când Pausanias străbătu Grecia pe timpul lui Adrian, preoţii fiecărui oraş îi povestiră vechi legende locale; ei nu le inventau: le învăţaseră din analele lor.

Acest fel de istorie era cu totul locală. Incepea odată cu fundarea, căci ceia ce era anterior acestei date nu interesa întru nimic cetatea; şi de aceia cei vechi au ignorat cu desăvârşire originele rassei lor. Nu raporta decât evenimentele la cari luase parte şi cetatea, nu se ocupa însă de restul omenirei. Fiecare cetate avea istoria sa specială, după cum îşi avea religia şi calendarul.

Ne putem uşor închipui că aceste anale ale oraşelor erau foarte seci, foarte bizare atât în ceia ce priveşte fondul cât şi forma. Ele nu erau o operă de artă, ci o operă religioasă. Mai târziu au apărut scriitori şi povestitori ca Herodot, gânditori ca Thucydide. Istoria ese atunci

[1] Denys, II, 49. Titu-Liviu, X. 33. Cicero, *De divin.*, II, 41 I, 33; II, 23. Censorius, 12, 17. Suetoniu, *Claudiu* 42. Macrobiu, I, 12; V, 19. Solin, II, 9. Servius, VII, 678; VIII, 398, Scrisorile lui Marcu Aureliu, IV, 4.

[2] Vechile anale spartane, ὦροι, παλαιόταται ἀναγραφαὶ sunt menţionate de Plutarc, *adv. Coloten*, 17; de Atheneu, XI, 49; de Tacit, *Ann.*, IV, 43. *Solon*, 11, vorbeşte de cele din Delphi. Messenienii înşăşi aveau *Annale* şi *monumenta sculpta aere prisco*, care după spusele lor datau din timpul invaziei doriene. (Tacit, *ibid*). Denys din Halicarnas, *De Thucyd. hist.*, ed. Reiske, vol. VI, p. 819: ὅσαι διεσώζοντο παρὰ τοῖς ἐπιχωρίτοις μνῆμαι κατὰ ἔθνη καὶ κατὰ πόλεις εἴτ᾽ ἐν ἱεροῖς εἴτ᾽ ἐν βεβήλοις ἀποκείμεναι γραφαί. Polybiu semnalează deasemenea δημόσιαι τῶν πόλεων ἀναγραφαί. (XII, 10).

din mâinile preoţilor şi se transformă. Din nenorocire, aceste frumoase şi strălucite scrieri ne fac să regretăm şi mai mult vechile arhive ale oraşelor şi tot ceia ce ne-ar fi învăţat asupra credinţelor şi vieţii intime a celor vechi. Aceste nepreţuite documente, cari par a fi fost ţinute secrete, cari nu eşeau din sanctuare, după cari nu se scotea nici o copie şi pe cari singuri preoţii le citeau, au pierit toate şi nu ne-a mai rămas decât o slabă amintire.

E adevărat că această amintire are mare valoare pentru noi. Fără dânsa am fi poate îndreptăţiţi să respingem tot ceiace Grecia şi Roma povestesc din antichitatea lor; toate aceste poveşti cari ne par atât de puţin verosimile, pentrucă se deosibesc de obiceiurile şi de felul nostru de a gândi şi de a acţiona, ar putea trece drept produsul imaginaţiei oamenilor. Dar această amintire care ne-a rămas din vechile anale, ne arată cel puţin respectul pios pe care-l aveau cei vechi pentru istoria lor. Ştim că în aceste arhive erau cu religiositate însemnate toate faptele, pe măsură ce se petreceau. In aceste cărţi sfinte, fiecare pagină era contimporană cu evenimentul pe care-l povestea. Era materialmente imposibil să alterezi aceste documente; căci preotul le avea în păstrare, şi religia era cu totul interesată ca ele să rămână inalterabile. Nici chiar preotului nu-i era posibil, pe măsură ce scria rândurile, să insereze cu intenţie fapte contrarii adevărului. Căci se credea că orice eveniment venea din partea zeilor, că revela voinţa lor, că dedea loc, pentru generaţiile următoare, la amintiri pioase şi chiar la acte sfinte; orice eveniment petrecut în cetate, făcea de îndată parte din religia viitorului. Cu asemenea credinţe, ne închipuim foarte uşor că au fost multe greşeli involuntare, rezultat al credulităţii, al predilecţiunii pentru lucrurile minunate, al credinţei în zeii naţionali; minciuna voluntară nu se putea concepe însă, căci ar fi fost păcat; ar fi violat sfinţenia analelor şi ar fi alterat religia. Putem deci crede că în aceste cărţi vechi, dacă totul nu era adevărat, cel puţin nu se găsea nimic ce preotul să nu fi crezut adevărat. Or, pentru istoricul care caută să străbată întunericul acestor vechi timpuri, e un puternic motiv de încredere

faptul că ştie, că deşi poate are de aface cu erori, nu va putea fi vorba de impostură. Chiar aceste greşeli, având însă avantajul de a fi contimporane cu vechile timpuri pe cari le studiază, pot să-i arate, dacă nu detaliul evenimentelor, cel puţin credinţele sincere ale oamenilor.

Mai erau deasemenea pe lângă anale, documente scrise şi autentice, o tradiţie orală, care se perpetua în populaţia unei cetăţi: nu o tradiţie vagă şi indiferentă cum sunt ale noastre, ci tradiţia scumpă oraşelor, care nu varia după bunul plac al imaginaţiei şi pe care nu erau liberi s'o modifice, căci ea făcea parte din cult, şi se compunea din recitări şi cântece, cari se repetau din an în an, la serbările religioase. Aceste imnuri sfinte şi neschimbate fixau amintirile şi reînviau perpetuu tradiţia.

Fără îndoială, nu se poate crede că această tradiţie a avut exactitatea analelor. Dorinţa de a lăuda zeii putea fi mai tare decât dragostea de adevăr. Totuşi, ea trebuia să fie cel puţin reflexul analelor şi să se afle de obiceiu de acord cu ele. Căci preoţii cari le redactau şi le citeau erau aceiaşi cari prezidau la serbările unde se cântau vechile povestiri.

Au venit totuşi timpuri, în care aceste anale au fost divulgate; Roma sfârşi prin a le publica; acele ale celorlalte oraşe italiene, fură cunoscute; preoţii oraşelor greceşti nu-şi mai făcură un scrupul din a povesti ceia ce ele conţineau [1].

Apoi aceste monumente autentice fură studiate, fură compulsate. Se formă o şcoală de erudiţi, dela Varron şi Verrius Flaccus până la Aulu-Gelu şi Macrobiu. Se făcu lumină asupra întregii istorii antice. Se corectară câteva erori cari se strecuraseră în tradiţie, şi pe cari

[1] Cicro, *De oratore*, II, 12; *Res omnes singulorum annorum mandabat litteris pontifex et proponebat domi ut potestas esset populo cognoscendi.* cf. Servius, *ad Aen.*, I, 373. Denys declară că el cunoaşte cărţile sfinte şi analele secrete ale Romei (XI, 62). In Grecia, încă din o epocă destul de veche, au fost *logographi* cari au consultat şi copiat analele sfinte ale oraşelor; vezi Denys, *De Thucyd histor.*, C. 5, ed. Reiske, p. 819.

istoricii epocei precedente le repetase; se știu, de pildă că Porsenna luase Roma și că s'a plătit aur Galilor. Epoca criticei istorice începu. Or, e demn de observat că această critică, care mergea până la isvoare și studia analele, n'a găsit nimic care să-i fi dat dreptul să respingă ansamblul istoric construit de istorici ca Herodot și Titu-Liviu.

CAPITOLUL IX

Guvernământul cetății. Regele

1° *Autoritatea religioasă a regelui.*

Nu trebuie să ne reprezentăm o cetate, la nașterea sa, deliberând asupra guvernului pe care și-l va alege, cautând și discutându-și legile, combinându-și instituțiile. Nu s'au făurit legile în acest chip și nici nu s'au stabilit astfel guvernele. Instituțiile politice ale cetății au luat naștere odată cu cetatea însăși, în aceiași zi; fiecare membru al cetății le purta în el însăși, căci ele erau în germen în credințele și religia fiecărui om.

Religia prescria ca altarul să aibă întotdeauna un preot suprem. Ea nu admitea ca autoritatea sacerdotală să fie împărțită. Altarul casnic avea un mare preot, acesta era tatăl familiei; altarul curiei avea curionul său sau fratriarchul; fiecare trib își avea șeful său religios, pe care Atenienii îl numeau regele tribului. Religia cetăței trebuia să-și aibă și ea pontificele ei.

Acest preot al altarului public purta numele de rege. Uneori i se dădeau alte titluri; cum el era înainte de toate preotul prytaneului, Grecii îl numeau bucuros prytaneu; uneori îl mai numeau archonte. Sub aceste nume diverse: rege, prytaneu, archonte, trebuie să vedem un personagiu care este mai ales șeful cultului; el întreține focul sacru, aduce sacrificii și pronunță rugăciunea, presidează la prânzurile religioase.

E ușor de observat că vechii regi ai Italiei și Greciei erau preoți, nu numai regi. Citim în Aristot: „grija sa-

crificiilor publice ale cetăţei aparţine, după obiceiul religios, nu unor preoţi speciali, ci acelor oameni cari ţin demnitatea căminului lor şi cari sunt numiţi, în unele locuri regi, în altele prytani ori archonţi"[1]. Astfel vorbeşte Aristot, omul care a cunoscut cel mai bine constituţiile cetăţilor greceşti. Acest pasagiu atât de precis dovedeşte în primul rând, că cele trei cuvinte rege, prytan, arhonte, au fost mult timp sinonime; aceasta este atât de exact, încât Charon din Lampsaca scriind o carte asupra regilor Lacedemonieni, a întitulat-o: *Archonţii şi prytanii Lacedemoniemilor*[2]. El mai e de părere că personagiul care era numit cu unul din aceste nume, poate cu toate trei deodată, era preotul cetăţei şi că isvorul puterii şi demnităţii sale era cultul altarului public.

Acest caracter sacerdotal al regalităţii primitive e clar indicat de către scriitorii vechi. In Eschyl, fiicele lui Danaos se adresează cu aceşti termeni regelui din Argos: „Tu eşti prytanul suprem şi eşti acela care veghează asupra altarului acestei ţări"[3]. In Euripide, Oreste, ucigaşul mamei sale, spune lui Menelaos: „E drept, ca fiu al lui Agamemnon să domnească în Argos;" şi Menelaos îi răspunde: „Eşti oare în măsură, tu, ucigaşule, să atingi vasele cu apă lustrală pentru sacrificii? Eşti tu în măsură să înjunghii victimele?"[4]. Deci principala funcţiune a unui rege era săvârşirea ceremoniilor religioase. Un vechiu rege din Sicyone a fost detronat pentrucă mâinile sale pângărite de un omor, nu mai puteau săvârşi sacrificii[5]. Nemai putând fi preot nu mai putea fi nici rege.

[1] Aristot, *Politica*, VI, 5, 11 (Didot p. 600). — Denys din Halic. II, 65: Τὰ καλούμενα πρυτανεῖα ἐστὶν ἱερὰ καὶ θεραπεύεται πρὸς τῶν ἐχόντων τὸ μέγιστον ἐν ταῖς πόλεσι κράτος.

[2] Suidas, V° Χάρων.

[3] Eschyl, *Suppliantes*, 369 (357). Se ştie ce strânsă legătură era la cei vechi între teatru şi religie. O reprezentaţie teatrală era o ceremonie a cultului, şi poetul tragic trebuia să celebreze, în general una din legendele sfinte ale cetăţii. De aci porneşte faptul că găsim în tragici atâtea vechi tradiţii şi chiar forme vechi de limbagiu.

[4] Euripide, *Oreste*, 1594-1597.

[5] Nicolae din Damasc, in *Fragm. hist graec.*, vol. III, p. 394.

Homer şi Virgiliu ne arată pe regi ocupaţi mereu cu ceremoniile sfinte. Ştim prin Demostene că vechii regi Atici săvârşeau ei înşişi toate sacrificiile cari erau prescrise de religia cetăţii, iar Xenofon ne spune că regii Spartei erau şefii religiei lacedemoniene [1]. Lucumonii etrusci erau în acelaş timp magistraţi, şefi militari şi pontifi [2].

Tot asemenea erau şi regii Romei. Tradiţia îi reprezintă ca preoţi. Primul a fost Romulus, care era „instruit în ştiinţa augurală“ [3], şi care fundă oraşul după toate riturile religioase. Al doilea fu Numa; „el îndeplinea, spune Titu-Liviu, cea mai mare parte din funcţiunile sacerdotale; a prevăzut însă că succesorii săi, având de purtat multe răsboaie, nu vor putea să aibă întotdeauna grije de sacrificii; deaceia el institui flaminii, pentru a înlocui pe regi, când aceştia vor fi lipsă din Roma“. Astfel, sacerdoţiul roman nu era decât un fel de emanare a regalităţii primitive [4].

Aceşti regi-preoţi erau întronaţi cu un ceremonial religios. Noul rege, condus pe muntele Capitoliu, se aşeza pe un jeţ de piatră, cu faţa către miază zi. In stânga sa stătea un augur cu capul acoperit de fâşiile sfinte, ţinând în mână bastonul augural. El trăgea linii închipuite pe cer, pronunţa o rugăciune şi punând mâna pe capul regelui, ruga zeii să arate printr'un semn vizibil că acest şef le era plăcut. Apoi de îndată ce un fulger sau zborul unei păsări arăta asentimentul zeilor, noul rege îşi lua sarcina în posesie. Titu-Liviu descrie ceremonia aceasta cu prilejul instalării lui Numa; Denys

[1] Demostene, *In Neoeram*, 74-81. Xenophon, *Resp. Lac.*, 13-14. Herodot, VI, 57. Aristot, *Pol.*, III, 9, 2: Τὰ πρὸς τοὺς θεοὺ ἀποδέδοται βασιλεῦσι

[2] Virgil, X, 175. Titu-Liviu, V, 1. Censorinus, 4.

[3] Cicero, *De nat. Deor.*, III, 2; *De rep.*, II, 10; *De Divinat.*, I, 17; II, 38. A se vedea versurile lui Ennius, în Cic., *De Div.* I, 48. Cei vechi nu-l reprezentau pe Romulus în costum războinic, ci în costum de preot, cu bastonul augural şi cu trabeca, *lituo pulcher trabeaque Quirinus*, (Ovidiu, *Fastes*, VI, 375; Cf. Pliniu, *Hist. nat.*, IX, 39, 136).

[4] Titu-Liviu, I, 20. Servius, *ad Aen.*, IV, 268: *Majorum haec erat consuetudo utrexesset etiam sacerdos et pontifex.*

asigură că ea a avut loc pentru toți regii și apoi pentru consuli; el adaogă că mai era practicată și în timpul său[1]. Un astfel de obiceiu își avea rațiunea sa de a fi: cum regele avea să fie șeful suprem al religiei și soarta cetății avea să depindă de rugăciunile și sacrificiile sale, aveau foarte multă dreptate să se asigure mai întâiu dacă acest rege era acceptat de zei.

Cei vechi nu ne spun nimic asupra felului în care erau puși în funcțiune regii Spartani; ne spun numai că și atunci se săvârșea o ceremonie religioasă[2]. Se știe însă, după unele vechi obiceiuri rămase până la sfârșitul istoriei spartane, că cetatea voia să fie sigură că regii săi erau plăcuți zeilor. In acest scop ei întrebau zeii, cerându-le un semn, „σημεῖον“. Iată care era acel semn, după spusele lui Plutarc: „La fiecare nouă ani, eforii, aleg o noapte foarte senină, dar fără lună și se așează în tăcere, cu ochii fixați către cer. Dacă văd o stea căzând, aceasta le arată că regii lor sunt vinovați de vreo greșală împotriva zeilor. Ii suspendă atunci din regalitate până ce un oracol venit din Delphi îi scapă de decădere“[3].

2⁰ *Autoritatea politică a regelui.*

După cum în familie autoritatea era inerentă sacerdoțiului și tatăl, cu titlul de șef al cultului casnic, era în acelaș timp judecător și stăpân, tot așa, marele preot al cetății a fost și șeful ei politic. Altarul, după expresia lui Aristot[4] îi conferea demnitatea. Această confuzie a sacerdoțiului și a stăpânirii, nu are nimic care ar putea să ne surprindă. O găsim la origina tuturor societăților aproape, fie că, la începuturile popoarelor, religia e singura care poate obține ascultarea, fie că natura

[1] Titu-Liviu, I, 18. Denys, II, 6; IV, 80. — De aci vine faptul că Plutarc, rezumând un discurs al lui *Tiberius Gracchus*, îl face să spună: ἥ γε βασιλεία ταῖς μεγίσταις ἱερουργίαις καθωσίωται πρὸς τὸ θεῖον. (Plut., *Tiberius*, 15).

[2] Thucydide, V, 16, *in fine.*

[3] Plutarc, *Agis*. 11.

[4] Aristot, *Pol.*, VI, 5, 11: ἀπὸ τῆς κοινῆς ἑστίας ἔχουσι τὴν Τιμήν.

noastra simte nevoia sa nu se supună niciodată altei stăpâniri decât aceleia a unei idei morale.

Am spus cât de mult se amesteca în orice lucru religia cetăţei. Omul se simţea în fiece moment că depinde de zeii săi şi prin urmare de acest preot care este intermediarul între zei şi el. Acest preot veghea şi asupra focului sacru; cum spune Pindar, rugăciunile sale zilnice salvau în fiecare zi cetatea [1]. El era acela care cunoştea formulele rugăciunilor, cărora zeii nu le puteau rezista; în momentul luptei, el înjunghia victima şi atrăgea astfel protecţia zeilor asupra armatei. Era foarte natural ca un om înarmat cu o atare putere să fie acceptat şi recunoscut ca şef. Din faptul că religia se amesteca în guvernare, justiţie, răsboiu, a rezultat în mod necesar ca preotul să fie în acelaş timp magistrat, judecător şi şef militar. „Regii Spartei, spune Aristot [2], au trei atribuţiuni: săvârşesc sacrificiile, comandă în timpul răsboaelor şi împart justiţia". Denis din Halicarnas se exprima în aceiaşi termeni cu privire la regii Romei.

Regulile constitutive ale acestei monarchii au fost foarte simple, şi n'a fost necesar să le căutăm mult timp; ele au decurs din regulile cultului. Fundatorul care a stabilit altarul sacru a fost, în mod natural şi primul preot. Ereditatea, la origine, era regula constantă pentru transmiterea acestui cult; altarul, fie că era al unei familii ori al unei cetăţi, religia prescria că grija întreţinerii lui trecea întotdeauna din tată în fiu. Sacerdoţiul a fost deci ereditar şi puterea la fel [3].

O trăsătură bine cunoscută a vechii istorii a Greciei, dovedeşte în mod foarte clar că regalitatea a aparţinut la origine omului care fundase altarul cetăţei.

Se ştie că populaţia coloniilor ionice nu se compunea din Atenieni, ci era un amestec de Pelasgi, Eolieni,

[1] Pindar, *Nemeenele*, XI, 1-5.
[2] Aristot, *Politica*, III, 9.
[3] Vorbim aci numai de prima vârsta a cetăţilor. Vom vedea mai departe că au venit timpuri când ereditatea înceta să fie regulă: la Roma regalitatea n'a fost niciodată ereditară; aceasta din cauză că Roma a fost fundată relativ recent şi datează dintr'o epocă în care regalitatea era atacată şi micşorată pretutindeni.

Abanţi, Cadmeeni. Totuşi altarele noilor cetăţi au fost toate fundate de membrii familiei religioase Codrus. Rezultatul a fost că aceşti colonişti, în loc să aibă şefi, oameni din rassa lor, Pelasgii un Pelasg, Abanţii un Abant, Eolieni un Eolian, au dat toţi regalitatea, în cele douăsprezece oraşe ale lor, Codrizilor [1]. Fireşte că aceste personagii nu-şi câştigaseră cu forţa autoritatea lor, căci erau aproape singurii Atenieni cari existau în acea numeroasă aglomeraţie. Dar cum ei erau aceia cari fundaseră altarele, lor le aparţinea şi dreptul să-le întreţină. Regalitatea le-a fost deci acordată fără nici o contestare şi rămase ereditară în familia lor. Battos fundase Cyrene în Africa: Battiazii au fost mult timp în posesia demnităţii regale. Protis fundase Marsilia; Protiazii, din tată în fiu, au exercitat sacerdoţiul şi au beneficiat de mari privilegii.

Deci nu forţa a făcut pe şefi şi pe regi în aceste vechi cetăţi. N'ar fi adevărat dacă am spune că primul dintre regi a fost un soldat fericit. Autoritatea a decurs, după cum spune formal Aristot, din cultul focului sfânt. Religia făcu pe regele cetăţii după cum făcuse pe tată şeful familiei. Credinţa, indiscutabila şi imperioasa credinţă, spunea că preotul, moştenitorul focului sacru, era depozitarul lucrurilor sfinte şi păzitorul zeilor. Cum să poată ezita cineva şi să nu asculte de un astfel de om? Un rege era un om sfânt: βασιλεῖς ἱεροὶ, spune Pindar. Cei vechi vedeau în el nu tocmai un zeu, ci ,,omul cel mai puternic, cel mai în stare să conjure voinţa zeilor" [2], omul fără ajutorul căruia nici o rugăciune nu era eficace, nici un sacrificiu nu era acceptat.

Această regalitate semi-religioasă şi semi-politică s'a stabilit în toate oraşele, dela înfiinţarea lor, fără sforţări din partea regilor, fără rezistenţă din partea supuşilor. Nu vedem la origina popoarelor vechi fluctuaţiile şi luptele cari marchează penibila naştere a societăţilor moderne. Se ştie cât timp a trebuit, după căderea imperiului roman, pentru a găsi regulele unei societăţi

[1] Herodot, I, 142-148. Pansanias, VII, 1-5.
[2] Sofocle, *Oedip-rege*, 34.

regulate. Europa, secoli întregi, a văzut multe principii opuse disputându-și guvernarea popoarelor și popoarele refuzându-și uneori orice organizare socială. Un astfel de spectacol nu se vede nici în Grecia veche, nici în vechea Italie; istoria lor nu începe prin conflicte; revoluțiile au apărut numai la sfârșit. La aceste populații societatea s'a format încet și multă vreme, pe etape, trecând dela familie la trib și dela trib la cetate, dar fără sguduiri și fără lupte. Regalitatea s'a stabilit în mod cu totul natural, în familie mai întâi, în cetate mai târziu. N'a fost închipuită de ambiția cuiva; s'a născut dintr'o necesitate manifestă în ochii tuturor. Multe secole ea fu liniștită. onorată, ascultată. Regii n'aveau nevoie de forță materială; n'aveau nici armată, nici finanțe; susținută însă de credințe cari aveau putere asupra sufletului, autoritatea lor era sfântă și inviolabilă.

Mai târziu, o revoluție, de care vom vorbi în altă parte, răsturnă regalitatea în toate orașele. Căzând, ea nu lăsă nici o ură în sufletul oamenilor. Acest dispreț amestecat de ură, care se leagă de obiceiu de mărețiile detronate, n'o atinse niciodată. Oricât de decăzută era, respectul și dragostea oamenilor rămaseră legate de amintirea sa. In Grecia se văzu chiar un lucru care nu-i prea comun în istorie, anume că în orașele în care familia regală nu se stinse, nu numai că ea nu fu expulzată, dar aceiași oameni cari o despuiaseră de putere, continuară, s'o cinstească. La Efes, la Marsilia, la Cyrene, familia regală, privată de putere, rămase înconjurată de respectul popoarelor și păstra chiar titlul și insignele regalității [1].

Popoarele stabiliră regimul republican; dar numele de rege, departe de a deveni o injurie, rămase un titlu venerat. Se obicinuește să se spună că acest cuvânt era odios și disprețuit: ciudată greșeală! Romanii îl dădeau zeilor în rugăciunile lor. Dacă uzurpatorii nu îndrăzniră niciodată să ia acest titlu, aceasta se explică nu prin faptul

[1] Strabon, XIV, 1, 3: καὶ ἔτι νῦν οἱ ἐκ τοῦ γένους Ἀνδρόκλου ὀνομάζονται βασιλεῖς, ἔχοντές τιμάς, προεδρίαν, ἐν ἄγωσι καὶ πορφύραν ἐπίσημον τοῦ βασιλικοῦ γένους σκίπωνα ἀντὶ σκήπτρου, καὶ τὰ ἱερὰ τῆς Δήμητρος. — Atheneu, XIII, 36, p. 576.

că era odios ci, mai degrabă pentrucă era sfânt[1]. In Grecia, monarhia fu restabilită de nenumărate ori în oraşe; dar nouii monarchi nu crezură vreodată că au dreptul să se numească regi şi se mulţumiră să fie numiţi tirani[2]. Ceiace făcea diferenţa acestor două nume nu era mai mica sau mai marea cantitate de calităţi morale cari se găseau în suveran; nu se dădea numele de rege unui prinţ bun şi acel de tiran unuia rău; religia în special îi deosibea pe unul de altul. Regii primitivi îndeplinise funcţiunile de preoţi şi dobîndiseră autoritatea lor dela altar; tiranii epocii posterioare erau numai şefi politici şi datorau puterea lor forţei sau alegerii.

CAPITOLOL X

Magistratul

Confuziunea autorităţii politice şi a sacerdoţiului în acelaş personagiu, n'a încetat odată cu regalitatea. Revoluţia, care a stabilit regimul republican, n'a despărţit funcţii al căror amestec părea foarte natural şi era atunci legea fundamentală a societăţii umane. Magistratul care înlocui pe rege, fu ca şi dânsul în acelaş timp preot şi şef politic.

Uncori acest magistrat anual păstră titlul sfânt de rege[3].

Alteori, numele de pritan, care i se păstră, indica principala sa funcţie[4]. In alte oraşe romane, titlul de arhonte. La Theba de pildă, primul magistrat era numit astfel; însă ceia ce ne spune Plutarc despre această

[1] Titu-Liviu, III, 39: *Nec nominis (regii) homines tum pertaesum esse, quippe quo Jovem appellari fas sit, quod sacris etiam ut soecmne retentum sit. — Sanctitas regum (Suetoniu, Julius, 6).*

[2] Cicero, *De rep*, I, 33: *Cur enim regem appellem, Jovis Optimi nomine, hominem dominandi cupidum aut populo oppressso dominantem, non tyranum potius?*

[3] La Megara, la Samotracium. Titu-Liviu, XLV, 5. Boeckh, *Corp. inscr. gr.* No. 1052.

[4] Pindar, *Nemeenele*, XI.

magistratură, ne arată că se deosebia puţin de funcţia sacerdotală. Acest arhonte trebuia să poarte în timpul cât avea acest titlu o coroană pe cap [1], aşa cum se cuvenea unui preot; religia îi interzicea să-şi lase părul să crească şi să poarte vreun obiect de fier asupra sa, prescripţii cari-l fac întrucâtva asemănător flaminiilor romani. Oraşul Plateea avea deasemeni arhontele său şi religia acestei cetăţi poruncea ca în tot cursul magistraturei sale să fie îmbrăcat în alb [2], culoarea sfântă.

Arhonţii atenieni, în ziua când primiau această sarcină, se urcau pe acropole, încununaţi cu mirt şi aduceau un sacrificiu divinităţii poliade [3]. Deasemeni era obiceiul ca în exerciţiul funcţiunii lor să poarte pe cap o coroană de frunze [4]. E sigur că coroana, care cu timpul a devenit şi a rămas emblema puterii, nu era pe atunci decât o emblemă religioasă, un semn exterior, care întovărăşea rugăciunea şi sacrificiul [5]. Printre cei nouă arhonţi, acel care era numit Rege era mai ales şeful religiei; fiecare dintre colegii săi însă aveau şi o funcţie sacerdotală de îndeplinit; aduceau şi ei unele sacrificii zeilor [6].

Grecii desemnau magistraţii printr'o expresie specială; spuneau οἱ ἐν τέλει, adică acei ce vor săvârşi sacrificiile [7]. expresie veche, care arată ideia pe care şi-o făceau la început despre magistrat. Pindar spune despre

[1] Plutarc, *Quest. rom.*, 40.
[2] Plutarc, *Aristide*, 21.
[3] Thucydide, VIII, 70. Apollodor, *Fragm.* 21 (col. Didot, vol. I, p. 432).
[4] Demostene, *in Midiam*, 33. Eschin, *in Timarch.*, 19.
[5] Se mai purta coroană pe cap la coruri şi procesiuni: Plutarc, *Nicias*, 3; *Phocion*, 37; Cicero *in Verr.* IV, 50.
[6] Pollux, VIII, cap. IX, No. 89 şi 90: Lysias, *de Ev prob.*, 6-8; Demosth., *In Neaeram*, 74-79; Lycurg, col. Didot, vol. II, p. 362; Lysias, *in Andoc.*, 4.
[7] Expresia οἱ ἐν τέλει sau τὰ τέλη e tot aşa de bine întrebuinţată pentru a desemna magistraţii Spartei ca şi ai Atenei. Thucydide, I, 58; II, 10; III, 36; IV, 65; VI, 88; Xenofon, *Agesilaus*, I, 36; *Hellen.*, VI, 4, 1. A se compara Herodot, 133, III, 18; Eschyle, *Pers.*, 204; *Agam.*, 1202; Euripide, *Trach.*, 238.

aceste personagii că prin ofrandele ce aduc focului sacru asigură mântuirea cetăţii.

La Roma, prima acţiune a unui consul era săvârşirea unui sacrificiu în for. Victimele erau aduse pe piaţa publică; când pontiful le declara demne de a fi oferite, consulul le înjunghia cu mâna sa, în timp ce un crainic poruncea mulţimii tăcere religioasă şi un cântăreţ din flaut cânta melodia sacră [1]. Câteva zile mai târziu consulul mergea la Lavinium, de unde porniseră penaţii romani, şi aducea încă un sacrificiu..

Dacă cercetăm cu mai multă atenţie caracterul magistratului la cei vechi, vedem cât de puţin se aseamănă cu şefii de Stat din societăţile moderne. Sacerdoţiu, justiţie şi comandament se confundau în persoana sa. El reprezenta cetatea, care este o asociaţie tot atât religioasă cât şi politică. El are în mâinile sale auspiciile, riturile, rugăciunea, protecţia zeilor. Un consul e ceva mai mult decât un om; e intermediarul dintre om şi divinitate. De soarta sa e legată soarta publică; este ca şi geniul tutelar al cetăţii. Moartea unui consul e *funestă* republicei [2]. Când consulul Claudius Neron îşi părăseşte armata pentru a sări într'ajutorul colegului său, Titu-Liviu ne arată cât de alarmată e Roma de soarta acelei armate; căci lipsită de şeful ei, armata e lipsită şi de protecţia cerească; odată cu consulul au plecat şi auspiciile, adică religia şi zeii [3].

Celelalte magistraturi romane, cari au fost desprinse rând pe rând din consulat, au reunit ca şi dânsul atribuţii sacerdotale şi politice. La anumite zile se putea vedea censorul, cu o coroană pe cap, săvârşind un sacrificiu în numele cetăţei şi lovind cu propria sa mână victima. Pretorii, edilii curuli, prezidau serbările religioase [4]. Orice magistrat avea de îndeplinit şi oarecare

[1] Cicero, *De lege agr.*, II, 34. Titu-Liviu, XXI, 63; IX, 8; XLI; 10. Macrob, *Saturn*, III, 3.

[2] Titu-Liviu, XXVII, 40.

[3] Titu Liviu, XXVII, 44: *castra relicta sine imperio, sine auspicio.*

[4] Varron, *L. L.*, VI, 54. Athénée, XIV, 79.

acte religioase; căci în concepţia celor vechi orice autoritate trebuia să-şi aibă şi laturea sa religioasă. Singuri tribunii plebei nu aveau de savârşit nici un sacrificiu; de aceia ei nici nu erau socotiţi printre adevăraţii magistraţi. Vom vedea mai departe că autoritatea lor era de natură cu totul excepţională.

Caracterul sacerdotal care se leagă de persoana magistratului se vede în deosebi din felul în care el era ales. Pentru cei vechi nu erau suficiente sufragiile oamenilor pentru a alege pe cineva şef al cetăţei. Atât timp cât a durat regalitatea primitivă, a părut foarte natural ca acest şef să fie desemnat prin naştere, în virtutea legii religioase, care prescria că fiul succede tatălui în demnitatea sacerdotală; naşterea părea că arată în deajuns voinţa zeilor. Când revoluţiile au suprimat peste tot această regalitate, se pare că oamenii au căutat, pentru a înlocui naşterea, un fel de alegere, care să fie pe placul zeilor. Atenienii, ca multe alte popoare greceşti, n'au văzut alt mijloc mai bun decât tragerea la sorţi. Nu trebue însă să ne facem o idee falşă despre acest procedeu, din care s'a facut un cap de acuzare împotriva democraţiei ateniene; pentru aceasta trebue însă să pătrundem în gândirea celor vechi. Pentru ei sorţii nu erau o întâmplare, ci erau revelaţia voinţei divine. După cum în temple se recurgea la acest sistem pentru a putea pătrunde secretele celor de sus, tot astfel şi cetatea recurgea pentru alegerea magistratului său. Ei erau convinşi că zeii îl alegeau pe cel mai bun, facând să iasă numele său din urnă. Platon exprima gândirea celor vechi atunci când spunea: „Omul pe care l-au desemnat sorţii, noi spunem că este plăcut divinităţii şi noi găsim foarte just ca el să comande. Pentru toate magistraturile care vin în atingere cu lucrurile sfinte, lăsând divinităţii alegerea acelora care-i sunt agreabili, noi ne lăsăm la buna voe a sorţilor". Astfel cetatea credea că primeşte magistraţii din partea zeilor [1].

[1] Platon, *Legi*, III, p. 690, VI, p. 759. Istoricii moderni au fost de părere că tragerea la sorţi erà o invenţie a democraţiei ateniene, şi că a trebuit să fie timpuri când arhonţii erau aleşi de către

In fond, deşi sub aparenţe diferite, lucrurile se petreceau la fel şi la Roma. Alegerea consulului nu putea aparţine camenilor. Voinţa sau capriciul poporului nu erau potrivite pentru a crea în mod legitim un magistrat. Iată în ce fel era ales consulul. Un magistrat care funcţiona mai demult, adică un om care se află în posesia caracterului sacru al auspiciilor, indică printre zilele faste pe aceia în care trebuia să fie ales consulul. In timpul nopţei care preceda ziua alegerii, el veghea tot timpul afară, cu ochii pe cer, observând semnele pe cari le trimeteau zeii, în timp ce pronunţa în gând numele câtorva candidaţi la magistratură. Dacă prevestirile erau favorabile, aceasta însemna că zeii apreciau pe aceşti candidaţi. A doua zi, poporul se întrunea pe câmpul lui Marte; acelaş personagiu care consultase zeii prezida adunarea. El spunea cu voce tare numele can-

χειροτονία. Aceasta e însă o pură ipoteză pe care nu o sprijină nici un text. Textele dimpotrivă arată tragerea la sorţi, κλῆρος τῷ κυαμῷ λαχεῖν, ca foarte veche. Plutarc, care scrià viaţa lui Pericle după istorici contimporani ca Stesimbrot, spune că Pericle n'a fost nici odată arhonte, căci această demnitate era trasă la sorţi din timpurile cele mai vechi, ἐκ παλαίου (Plut., *Pericles* 9). Demetrius din Phalera, care a scris lucrări asupra legislaţiei Atenei, şi în particular asupra arhontatului, spunea formal că Aristide a fost arhonte tot pe calea tragerii la sorţi (Demetrius, citat de Plutarc, *Aristide*, 1). E adevărat că Idomeneu din Lampsac, scriitor posterior, spuneà că Aristide fusese ridicat la această demnitate prin alegerea concetăţenilor săi; Plutarc însă, care raportează această părere (*ibidem*) adaogă că dacă ea este exactă, trebue să înţelegem că Atenienii au făcut o excepţie in favoarea meritului eminent a lui Aristide. Herodot, VI, 109, arată clar că in timpul luptei dela Marathon. cei nouă arhonţi printre cari şi Polemarcul, au fost numiţi pe calea tragerii la sorţi. Demostene, *In Leptinem*, 90, citează o lege din care rezultă că încă din timpul lui Solon sorţii desemnau pe arhonţi. In fine Pausanias, IV, 5, spune că arhontatul anual cu tragere la sorţi a succedat imediat arhontatului decenal, adică în 683. E adevărat că Solon a fost ales pentru a fi arhonte, ἡρέθη ἄρχων; Aristide poate a fost deasemenea; nici un text nu spune însă că ar fi existat vreodată regula electiunii. Tragerea la sorţi pare a fi fost tot atât de veche ca şi arhontatul însăşi; cel puţin trebue să socotim astfel în lipsă de texte contrarii. De altfel acesta nu erà un procedeu democratic. Demetrius din Phalera spune că în timpul lui Aristide nu se trăgeà la sorţi decât dintre familiile cele mai bogate, ἐκ τῶν γένων τῶν τὰ μέγιστα τιμήματα ἐχόντων. Inaintea de Solon, nu se

didaților asupra cărora consultase auspiciile; dacă printre acei care ceruseră consulatul se afla vreunul pentru care auspiciile nu fuseseră favorabile, el îi omitea numele. Poporul nu vota decât numele care erau pronunțate de acest președinte[1]. Dacă prezidentul nu numea decât doi candidați, poporul îi vota pe amândoi, căci nu se putea altfel; dacă numea trei, poporul alegea dintre dânșii. Niciodată nu avea voie adunarea să dea sufragiile sale altor persoane, decât acelea pe care le desemnase prezidentul; căci numai pentru aceia fuseseră auspiciile favorabile și era asigurat și asentimentul zeilor[2]

Acest fel de alegere, care fu scrupulos urmat în primele secole ale republicei, explică câteva trăsături caracteristice ale istoriei romane și cari ne suprind. Ve-

trăgeà la sorți decàt dintre Eupatrizi. Chiar în timpul lui Lysias și Demostene nu erau puse în urnă numele tuturor cetățenilor. (Lysias, *De invalido*, 13; *in Andocidem*, 4; Isocrate. π. *ἀντιδόσεως*, 150). Nu se cunosc bine regulile acestei trageri la sorți. care era încredințată de altfel thesmoteților în exercițiul funcțiunei; tot ceia ce se poate afirma, e faptul că în nici o epocă textele nu semnalează practica χειροτονία pentru cei nouă arhonți. — E demn de observat că, atunci când democrația a luat conducerea, a creat strategii și le-a dat întreaga autoritate: pentru acești șefi ea nu s'a gândit să practice tragerea la sorți și a preferat să-i aleagă prin sufragii. Astfel că pentru magistraturile care datau din epoca aristocratică mai domină tragerea la sorți și alegerea pentru acele care erau din epoca democratică.

[1] Valeriu-Maxim, I, 1, 3. Plutarc, *Marcellus*, 5. Titu-Liviu, IV, 7.

[2] Aceste reguli ale vechiului drept public roman, cari au căzut în desuetudine în ultimile secole ale republicei, sunt atestate de numeroase texte. Denys, IV, 84, arată limpede că poporul nu votà decât numele propuse de prezident: Ὁ Λουκρέτιος ἄνδρας αἱρεῖται δύο, Βροῦτον καὶ Κολλάτινον, καὶ ὁ δῆμος καλούμενος κατὰ λόχους ἐπέκρωσε τοῖς ἀνδράσι τὴν ἀρχήν. Dacă câteva centurii votau pentru alte nume, prezidentul putea să nu ție cont de aceste sufragii; Titu-Liviu, III, 21: *consules edicunt ne quis L. Quinctium consulem faceret; si quis fecisset, se id suffragium non observaturos.* Titu-Liviu, VII, 22: *consules . . . rationem ejus se habituros negabant.* Acest ultim fapt datează din anul 352 înaintea I. C. și povestirea lui T.-Liviu arată dreptul prezidentului cu totul nesocotit de către popor de astă dată. Acest drept care fu de aci înainte literă moartă, n'a fost totuși legalmente desființat și cu timpul

dem, de pildă, adeseori că deşi poporul, aproape în unanimitate vrea să facă consulii pe două persoane, cu toate acestea nu-i este posibil; aceasta din cauză că preşedintele nu cercetase auspiciile în privinţa acestor doi, ori poate auspiciile nu au fost favorabile. Dinpotrivă vedem alteori poporul alegând consuli pe două persoane pe care le detestă [1]; aceasta din cauză că preşedintele nu a pronunţat decât aceste două nume. Ei au trebuit să fie votaţi; căci votul nu se exprimă prin da ori prin nu; fiecare sufragiu trebuie să poarte două nume proprii, fără să fie posibil să scrie altele decât acele care fuseseră indicate. Poporul căruia i se recomandă candidaţi pe care nu-i poate suferi, poate să-şi manifeste supărarea, retrăgându-se fără să voteze; vor rămâne totuşi în incintă destule persoane pentru a putea simula un vot [2].

Vedem de aci care era puterea preşedintelui comiţiilor, şi nu trebuie să ne mai mire expresia consacrată, *creat consules*, care nu se aplica poporului, ci preşedintelui comiţiilor. De el se putea spune mai degrabă decât de popor: el crează consulii; căci el era acela care destăinuia voinţa zeilor. Dacă nu era el de fapt acela care făcea consuli, cel puţin el era acela prin care zeii îi făceau. Puterea poporului nu mergea decât până la a ra-

mai mulţi consuli s'au raportat la dânsul. Aulu-Gellu, VI, 9. *Fulvium pro tribu aedilem curule reunutiaverunt; at aedilis qui comitia habebat negat accipere*; aci prezidentul, care e un simplu edil, refuză să primească şi să numere sufragiile. Aiurea consulul Porcius declară că nu va accepta pe cutare candidat, *non accipere nomen ejus* (Titu-L. XXXIX, 39). Valeriu-Maxim, III, 8, 3, povesteşte că la deschiderea comiţiilor presidentul C. Pison fu întrebat dacă, în cazul când sufragiile poporului s'ar adresa lui Lollius Palicanus, dânsul l-ar proclama ales; Pison răspunde că el nu-l va proclama, *non reunutiabo:* şi atunci adunarea dă sufragiile sale unui alt candidat. Vedem în Velleius, II, 92, pe un president al comiţiilor nedând voie unui candidat să se prezinte, *profiteri vetuit*, şi cum acesta persistă, dânsul declară că chiar dacă ar fi ales de sufragiile poporului întreg, tot nu va recunoaşte votul. Or, proclamarea presidentului, *renuntiatio*, era indispensabilă şi fără dânsa alegerea nu putea să aibă loc.

[1] Titu Liviu, II, 42; II, 43. Denys, VIII, 87.

[2] Vedem două exemple în Denys, VIII, 9?, şi Titu-Liviu, II, 64

tifica alegerea, şi cel mult a alege între trei sau patru nume, dacă auspiciile se arătaseră la fel de favorabile pentru trei sau patru candidaţi.

Este afară de orice îndoială că acest fel de a proceda era foarte avantagios aristocraţiei romane; s'ar înşela însă acela care ar vedea aci o înşelătorie inventată de dânsa. O astfel de înşelăciune nu se putea concepe în secolele în care această religie era puternică încă. Politiceşte, ea era inutilă în primele timpuri, căci patricienii aveau atunci majoritatea în sufragii. Ea s'ar fi putut întoarce împotriva lor chiar investind un singur om cu o putere nemărginită. Singura explicaţie ce s'ar putea da în privinţa acestor obiceiuri sau mai degrabă rituri ale alegerii, e faptul că toată lumea credea în mod sincer, că alegerea magistratului nu aparţinea poporului, ci zeilor. Omul care trebuia să dispună de religia şi de soarta cetăţei trebuie să fie revelat de vocea divină.

Prima regulă pentru alegerea unui magistrat era aceia pe care o da Cicero: „să fie numit după rituri" [1]. Dacă câteva luni după alegere cineva venea să spună Senatului că a fost neglijat vre un rit sau rău îndeplinit, Senatul ordona consulilor să abdice şi ei ascultau. Exemplele sunt foarte numeroase; şi dacă pentru doi sau trei dintre dânşii, putem crede că Senatul a fost foarte mulţumit să scape de un consul fie neândemânatec, fie însufleţit de gânduri rele, de cele mai multe ori dimpotrivă, nu i se poate imputa decât un scrupul religios.

E adevărat că atunci când sorţii la Atena sau auspiciile la Roma au desemnat pe archonte sau consul, se făcea un fel de încercare prin care se examinau meritele noului ales [2]. Aceasta ne va arăta ceia ce dorea cetatea să găsească la magistratul său; ea nu căuta omul

[1] Cicero, *De legibus*, III, 3; *Auspicia patrum sunto, ollique ex se produnto qui comitiatu creare consules rite possint.* Se ştie că în *De legib.*, Cicero nu face decât să reproducă şi să explice legile Romei.

[2] Δοκιμασία sau ἀνάκρισις ἀρχόντων. Deosebitele chestiuni ce erau puse la acest examen se găsesc enumerate în Dinarc, *Aristogitonem*, 17-18 şi în Pollux, VIII, 85-86. Cf. Lycurg fragm. 24 şi Harpocration, V° ἕρκειος.

cel mai curagios în răsboiu, cel mai îndemânatec sau cel mai drept în timp de pace, ci pe cel mai iubit de zei. De fapt senatul atenian întreba pe noul ales dacă poseda vre un zeu casnic [1], dacă făcea parte din vre o fratrie, dacă avea un mormânt al familiei şi dacă-şi îndeplinea toate datoriile faţă de morţi [2]. De ce aceste chestiuni? pentrucă acela care n-avea vre un cult familial nu putea să ia parte la cultul naţional şi nici nu era apt să facă sacrificii în numele cetăţii. Acela care neglija cultul morţilor săi era expus mâniei lor şi urmărit de duşmani nevăzuţi. Cetatea ar fi fost foarte temerară dacă şi-ar fi încredinţat soarta unui asemenea om. Trebuia ca noul magistrat să fie, după expresia lui Platon, dintr'o familie pură [3]. Căci, dacă vre-unul din strămoşi ar fi comis vreodată unul din actele care pângăresc religia, altarul focului rămânea pe veci pătat şi descendenţii erau urâţi de zei. Acestea erau principalele întrebări ce se puneau aceluia care avea să devină magistrat. Se pare că nimeni nu se ocupa nici de caracterul, nici de inteligenţa sa. Ei ţineau mai ales să se asigure că el era în stare să îndeplinească funcţiunile sacerdotale şi că religia cetăţii nu va fi compromisă în mâinile lui.

Acest fel de examen pare că era întrebuinţat şi la Roma. E adevărat că nu avem nici o indicaţie asupra chestiunilor cărora trebuia să răspundă consulul; ştim însă că acest examen era făcut de către pontifi şi ne putem foarte uşor închipui că nu se referea decât la aptitudinile religioase ale magistratului [4].

[1] Eἰ φράτορες εἰσὶν αὐτῷ καὶ βωμοὶ Διὸς ἑρκείοι καὶ Ἀπόλλωνος πατρῴος (Dinarc, in Harpocration). Şi Ἀπόλλων ἐστὶν αὐτοῖς πατρῷος καὶ Ζεὺς ἕρκιος (Pollux, VIII 85).

[2] Eἰ ἠρια πατρῷα ἐστὶ (Dinarc, *in Aristog.*, 17-18). Arhontele mai erà întrebat şi dacă a făcut toate campaniile la care fusese chemat şi dacă-şi plătise toate impozitele.

[3] Platon, *Legile*, VI, p. 759: ὡς ὅτι μάλιστα ἐκ τῶν καθαρευουσῶν οἰκήσεων. — Pentru aceleaşi raţiuni se îndepărta dela archontat orice persoană infirmă sau diformă. (Lysias, *De invalido*, 13). Căci un cusur fizic, semn al relei voinţe divine, făcea pe un om nedemn de a îndeplinì vreun sacerdoţiu şi prin urmare de a exercita vreo magistratură.

[4] Denys, II, 93: οἱ ποντίφικες.... τὰς ἀρχὰς ἁπάσας ἐξετάζουσι

CAPITOLUL XI

Legea

La Greci și la Romani, ca și la Indieni, legea a fost mai întâiu o parte a religiei. Vechile coduri ale cetăților erau un ansamblu de rituri, de pescripții liturgice, de rugăciuni și în acelaș timp și de dispoziții legislative. Regulile dreptului de poprietate și ale dreptului de succesiune erau împrăștiate printre regulile relative la sacrificii, la înmormântare și la cultul morților.

Ceia ce ne-a mai rămas din cele mai vechi legi ale Romei, care erau numite legi regale, se aplica tot atât de des la cult cât și la raporturile vieței civile. Una din ele interzicea femeiei păcătoase să se apropie de altar; o alta interzicea servitul unor oarecari bucate la prânzurile sacre, o a treia spunea ce ceremonie trebuie să facă un general victorios când se întorce în oraș. Codul ce lor douăsprezeze Table, deși mai recent, conținea încă prescripții minuțioase asupra riturilor religioase ale înmormântării. Opera lui Solon era totdeodată un cod, o constituție și un ritual; aci erau reglementate ordinea sacrificiilor și prețul victimelor, ca și riturile ceremoniei nupțiale și cultul morților.

Cicero, în tratatul său despre Legi, schițează planul unei legislațiuni, care nu este complect imaginară. In ceeace privește fondul și forma codului său, imită pe vechii legiuitori. Iată primele legi pe care le formulează: „Nu vă apropiați de zei decât cu mânile curate; — întrețineți Templele părinților voștri și locuința Larilor casnici; preoții să nu întrebuințeze la prânzurile sfinte decât mâncările prescrise; — dați zeilor Mani cultul datorit". Bine înțeles, filozoful roman se preocupă foarte puțin de această veche religie a Larilor și Manilor, schi-

Nu mai e nevoie să spunem că în ultimele secole ale republicei, acest examen, presupunând că se mai ținea, nu mai era decât o simplă formalitate.

țează un cod după imaginea codurilor antice, și se credea obligat să insereze și regulile privitoare la cult.

La Roma era un adevăr recunoscut, că nu putea fi cineva un bun pontifice dacă nu cunoștea dreptul [1], și invers, nu puteai să cunoști dreptul dacă nu cunoșteai regulile religioase. Multă vreme numai jurisconsulții au fost pontifici. Cum nu era aproape nici un act al vieții care să nu fi avut vreun raport cu religia, rezultă de aci că aproape totul era supus hotărîrilor acestor preoți, și că ei erau singurii judecători competenți într'un număr nemărginit de procese. Toate contestațiile relative la căsătorie, la divorț, la drepturile civile și religioase ale copiilor, erau aduse în fața tribunalului lor. Ei erau judecătorii incestului și ai celibatului. Cum adopțiunea era în legătură cu religia, ea nu se putea face decât cu asentimentul pontifului. A face un testament, însemna să rupi ordinea pe care o stabilise religia în privința succesiunei bunurilor și a transmisiunei cultului; deaceia testamentul, la origine, trebuia să fie autorizat de pontif. Cum hotarele oricărei proprietăți erau hotărîte de religie, de îndată ce doi vecini erau în litigiu, ei trebuiau să pledeze în fața pontifului sau în fața preoților, care erau numiți frați arvali [2]. Iată pentruce aceiași oameni erau pontifi și jurisconsulți; drept și religie nu formau decât o singură instituție [3].

La Atena, primul arhonte și regele aveau aproape aceleași atribuții judiciare ca și pontiful roman. Aceasta pentrucă arhontele avea misiunea să vegheze la perpetuarea cultului casnic [4], și regele, asemănător în totul

[1] Cicero, *De legibus. II, 19. Pontificem neminem bonum esse nisi qui jus civile cognoscit.*

[2] Cicero, *De legibus*, II, 9, 19, 20, 21; *De aruspic. resp.* 7; *Pro domo*, 12, 14. Denys, II, 73. Tacit, *Annalele*, I, 10; *Hist.*, I, 15. Dion Cassius, XLVIII, 44. Pliniu, *Hist. nat.* XVIII, 2. Aulu-Gelle, V, 19; XV, 27. Pomponius, în Digeste, *De origine juris.*

[3] De a ci se trage această veche definiție pe care jurisconsulții au păstrat-o până la Justinian: *Jurisprudentia est rerum divinarum atque humanarum notitia.*

[4] Isėu, *de Apollop, hereo*, 30,

pontifului roman, avea conducerea supremă a religiei cetății. Astfel el, cel dintâi, judeca toate desbaterile care se refereau la dreptul de familie și al doilea, toate delictele care atingeau religia [1].

Felul de creare al legilor antice ne apare foarte clar. Ele n'au fost inventate de un singur om. Solon, Lycurg, Minos, Numa au putut să transpuie în scris legile cetăței lor, ei însă nu le-au făcut. Dacă înțelegem prin legiuitor un om care creiază un cod prin puterea geniului său și care îl impune celorlalți oameni, legiuitori de acest fel n'a existat niciodată la cei vechi. Legea antică n'a luat naștere nici din voturile poporului. Gândul că un număr de voturi ar putea face o lege n'a apărut decât foarte târziu în cetăți, și numai după ce fuseseră transformate prin două revoluții. Până atunci legile se prezentau numai ca ceva antic, venerabil și de neschimbat. Tot atât de vechi ca și cetatea, fondatorul le-a *așezat*, în acelaș timp când a pus și piatra fundamentală a altarului, *moresque viris et moenia ponit*. Le-a instituit în acelaș timp cu religia. Nu putea totuși spune că le-a imaginat singur. Cine este atunci adevăratul autor? Când am vorbit mai sus despre organizarea familiei și despre legile grece sau romane care reglementau proprietatea, succesiunea, testamentul, adopțiunea, am observat cât de exact corespundeau aceste legi cu credințele vechilor generații. Dacă punem aceste legi în prezența echității naturale, le găsim adeseori în contradicție cu dânse și pare foarte clar că ele n'au fost concepute în respectul noțiunei dreptului absolut și al sentimentului de dreptate. Insă dacă privim aceleași legi din punctul de vedere al cultului morților și al focului sacru, și dacă le comparăm cu diversele prescripții ale acestei religii primitive, vom recunoaște că sunt într'un acord perfect cu toate acestea.

Omul n'a fost nevoit să-și cerceteze conștiința și să spună: acest lucru e just, acesta nu este. Nu astfel s'a născut dreptul antic. Omul credea că focul sfânt, în vir-

[1] Pollux, VIII, 90 Andocide, *de Mysteriis*, 111.

tutea legii religioase, trecea dela tată la fiu; şi de aci a rezultat că locuinţa a fost socotită un bun ereditar. Persoana care-şi îngropase pe tatăl său în propriul său ogor, credea că spiritul mortului a luat pe vecie în posesie acest câmp şi pretindea posterităţii sale un cult perpetuu; a rezultat de aci că ogorul, domeniul mortului şi locul de sacrificii, a devenit proprietatea inalienabilă a unei familii. Religia spunea: fiul continuă cultul, nu fica; şi legea a spus şi dânsa, fiul moşteneşte şi nu fiica; nepotul moşteneşte în linie bărbătească, nu nepotul în linie femeiască. Iată cum s'a făcut legea. A apărut dela sine, fără să se fi străduit cineva prea mult s'o caute. Era consecinţa directă şi necesară a credinţei; era religia însăşi, aplicându-se relaţiilor dintre oameni.

Cei vechi spuneau că legile lor le erau venite dela zei. Cretanii le atribuiau pe ale lor nu lui Minos, ci lui Jupiter; Lacedemonienii credeau că legiuitorul lor nu era Lycurg ci Apollon. Romanii spuneau că Numa scrisese sub dictarea uneia dintre zeităţile cele mai puternice ale Italiei antice, zeiţa Egeria. Etruscii îşi primiseră legile lor dela zeul Tage. Ceva adevărat este în toate aceste tradiţii. Adevăratul legiuitor la cei vechi n'a fost omul, ci credinţa religioasă pe care fiecare o purta într'însul.

Legile au rămas mult timp un lucru sfânt. Chiar în epoca când s'a admis că voinţa unui om sau sufragiile unui popor puteau face o lege, totuşi mai era încă nevoe ca religia să fie consultată şi să fie şi ea de aceiaşi părere. La Roma se credea că unanimitatea sufragiilor nu era suficientă pentru ca să poată decreta o lege: mai era încă nevoe ca hotărîrea poporului să fie aprobată de pontif şi ca augurii să ateste că zeii erau favorabili legii propuse [1].

[1] Denys, IX, 41: Τὰς φρατριαρχικὰς ψηφηφορίας ἔδει, προβουλευσαμένης τῆς βουλῆς, καὶ τοῦ πλήθους κατὰ φατρίας τὰς ψήφους ἐπενέγκαντος καὶ μετ᾽ ἀμφότερα ταῦτα τῶν παρὰ τοῦ Δαιμονίου σημείων καὶ οἰωνῶν μηδὲν ἐναντιωθέντων, τότε κυρίας εἶναι. Această regulă prea riguros observată în primul secol al republicei, dispăru mai târziu sau fu eludată.

Intr'o zi când tribunii plebei au voit să facă o lege adoptată de o adunare a triburilor, un patrician le-a spus: „Ce drept aveţi voi să faceţi o lege nouă sau să vă atingeţi de legile existente? Voi care nu aveţi auspiciile, care în adunările voastre nu săvârşiţi acte religioase, ce aveţi voi comun cu religia şi cu toate lucrurile sfinte, printre care trebuia să numărăm şi legea?[1].

Astfel ne putem da foarte uşor seama de respectul şi de credinţa pe care cei vechi au păstrat-o foarte mult timp pentru legile lor. Ei nu vedeau în ele o operă omenească. Ele aveau o origine sfântă. Nu-i un cuvânt fără sens când Platon spune că dacă te supui legilor te supui zeilor. El nu face decât să exprime concepţia greacă atunci când în *Criton* ni-l arată pe Socrate dându-şi vieaţa pentrucă legile i-o cereau. Inaintea lui Socrate se scrisese pe stânca dela Termopile: „Trecătorule, du-te şi spune Spartei că am murit aci pentru a ne supune legilor ei". Legea la cei vechi a fost întotdeauna sfântă. In timpul regalităţii ea era regina zeilor, în timpul republicilor a fost regina poporului. A nu i se supune era un sacrilegiu.

In principiu, legea era imuabilă, căci era divină. Trebuie să observăm că niciodată legile nu erau abrogate. Se putea foarte bine face altele noui; cele vechi subsistau însă oricâtă contrazicere ar fi fost între ele. Codul lui Dracon nu a fost abrogat de către acela al lui Solon[2] şi nici legile regale de către cele douăsprezece Table. Piatra pe care se afla săpată o lege era inviolabilă;

[1] Denys. X, 4: Τίνος ὑμῖν μέτεστι τῶν ἱερῶν, ὧν ἕν τι καὶ νόμος ἦν. Cf. Titu-Liviu, III, 41: *nec plebem nec tribunos legem ferre posse.*

[2] Andocide, *De mysteriis*, 82: Ἔδοξε τῷ δήμῳ, Τισάμενος εἶπε, πολιτεύεσθαι Ἀθηναίους κατὰ τὰ πάτρια, νόμοις δὲ χρῆσθαι τοῦ Σόλωνος, χρῆσθαι δὲ καὶ τοῖς Δράκοντας θέσμοις, οἷσπερ ἐχρώμεθα, ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ. Cf. Démosthène, *in Evergum*, 71, *in Leptinem*, 158. Pollux, IX, 61. Aulu-Gelle, XI, 18: *Draconis leges, quoniam videbantur acerbiores, non decreto jussoque, sed tacito illiteratoque Atheniensium consens obliteratae sunt.*

cel mult cei mai puţin scrupuloşi îşi permiteau să o întoarcă. Acest principiu a fost cauza principală a marei confuzii pe care o putem observa în dreptul antic. Legi cu totul opuse şi din epoci diferite se găseau reunite, şi toate trebuiau să fie respectate.

Vedem într'un discurs al lui Iseu doi oameni certându-se pe o moştenire; fiecare dintre ei are o lege în favoarea sa. Ambele legi sunt cu totul contrarii, la fel de sfinte însă. Astfel codul lui Manu păstrează vechea lege care stabileşte dreptul de primogenitură, şi înscrie o alta alături de aceasta, care prescrie împărţeala egală între fraţi.

Legea antică nu are niciodată considerente. Şi dece ar avea? Ea nu este ţinută să dea relaţii. Există pentrucă zeii au făcut-o. Ea nu se discută, ci se impune; este o operă de autoritate; oamenii i se supun pentrucă au credinţă într'însa.

Timp de multe generaţii, legile nu erau scrise; se transmiteau din tată în fiu, odată cu credinţa şi formulele de rugăciune. Ele erau o tradiţie sfântă care se perpetua în jurul altarului familiei sau a cetăţii.

In ziua în care ele au început să fie scrise, au fost consemnate în cărţile sfinte, în rituale, în mijlocul rugăciunilor şi al ceremoniilor. Varron citează o lege antică a oraşului Tusculum şi adaugă că a citit-o în cărţile sfinte ale acestui oraş [1]. Denys din Halicarnas, care consultase documente originale, spune că la Roma, înainte de epoca Decemvirilor, puţinul care era în materie de legi scrise se găsea tot în cărţile sfinte [2]. Mai târziu legea ese din ritualuri; o găsim scrisă deosebit; se continuă însă obiceiul ţinerii în templu şi preoţii o păzesc ca şi mai înainte.

Scrise sau nu, aceste legi erau întotdeauna formulate în hotărîri foarte scurte, care se pot compara, în privinţa formei, cu versetele cărţii lui Moise, sau cu capitalele cărţii lui Manu. Este chiar bănuiala că textul legii

[1] Varron, *De ling. lat.* VI, 16.
[2] Denys, X, 1: ἐν ἱεραῖς βίβλοις ἀποκείμενα

era ritmat[1]. Aristot spune că înainte de timpul legilor scrise, ele erau cântate[2]. Au rămas amintiri în limbă, Romanii numeau legile *Carmina*[3], versuri, Grecii le spuneau νόμοι, cânturi[4].

Aceste versuri antice erau texte neschimbate. Dacă le schimba o literă, se deplasa un cuvânt, sau se altera ritmul, ar fi însemnat să distrugi legea însăşi, distrugând forma sfântă sub care ea se arătase oamenilor. Legea era ca şi rugăciunea, care nu era agreabilă divinităţii, decât cu condiţia să fie recitată cu exactitate; devenea nerespectuoasă dacă s'ar fi schimbat un singur cuvânt. In dreptul primitiv exteriorul este totul; nu trebuie să căutăm sensul sau spiritul unei legi. Legea nu valorează prin principiul moral pe care-l are, ci prin cuvintele pe care le conţine formula sa. Intreaga sa putere stă în cuvintele sfinte care o compun.

La cei vechi şi mai ales la Roma, ideia de drept era inseparabilă de întrebuinţarea unor oarecari cuvinte sacramentale. Dacă era vorba, de exemplu, de o obligaţie care se contracta, unul trebuia să spună *Dari spondes?* şi cellalt trebuia să răspundă: *spondeo*. Dacă nu se pronunţau aceste cuvinte contractul era inexitent. In zadar creditorul venea să ceară plata datoriei. Debitorul nu datora nimic. Căci ceeace obliga pe cineva în acest drept antic, nu era conştiinţa şi nici sentimentul dreptăţii, ci era formula sfântă. Această formulă, pronunţată între două persoane, stabilea între ele o legătură de drept. Acolo unde formula nu exista, nu exista nici dreptul.

Formele bizare ale anticei proceduri romane nu ne vor mai surprinde dacă ne gândim că dreptul antic era o religie, legea un text sacru, justiţia un ansamblu de rituri. Reclamantul îşi căută dreptul după lege, *agit*

[1] Elian, *H. V.*, II, 39.
[2] Aristot, *Probl.* XIX, 28.
[3] Tit.-Liviu, I, 26: *Lex horrendi carminis erat.*
[4] Νέμω = a împărţi; νόμος, diviziune, măsură, ritm, cântec; vezi Plutarc, *De musica* p. 1133; Pindar: *Pyth*, XII, 41; *Fragm.* 190 (edit. *Heyne*) Scoliastul lui Aristofan. *Chev.*, 9: Νόμοι καλοῦνται οἱ εἰς θεοὺς ὕμνοι.

lege. Prin enunțarea legii pune mâna pe adversar. Trebuie să fie însă foarte atent; ca să aibă legea de partea sa, trebuie să cunoască toți termenii și să-i pronunțe cu exactitate. Dacă spune un cuvânt în locul celuilalt, legea nu mai există și nu-l mai poate apăra.

Gaius povstește îmtâmplarea unui om, al cărui vecin îi tăiase via; faptul era constatat; cită legea, dar aceasta spunea arbori. El spusese vie și asfel pierdu procesul[1].

Enunțarea legei nu era deajuns. Trebuia întovărășită de semne exterioare, care erau ca și riturile acestei ceremonii religioase, și se numia contract sau procedură în justiție. Din această cauză, în orice vânzare, trebuia să întrebuințezi o bucată de aramă și o balanță; ca să cumperi un lucru trebuia să-l atingi cu mâna, *mancipatio;* dacă cineva disputa o proprietate, avea loc o luptă fictivă, *manuum consertio*. De aci toate formele liberării, emancipării, ale acțiunei juridice și întreaga pantomină a proceduri.

Cum legea făcea parte din religie, ea participa la carecterul misterios al acestei religii a cetăților. Formulele legii erau ținute secrete ca și acele ale cultului. Ea era ținută ascunsă pentru ochii străinului, chiar și pentru plebeu. Aceasta nu pentrucă patricienii s'ar fi gândit că ar putea să tragă o mare forță din posesiunea exclusivă a legilor, ci pentrucă legea, prin origina și natura sa, a fost foarte mult timp un mister, în care nu puteai fi inițiat decât după ce ai fost inițiat în prealabil în cultul național și casnic.

Origina religioasă a dreptului antic ne mai explică încă unul din principalele caractere ale acestui drept. Religia era pur *civilă*, adică specială fiecărei cetăți, deci nu putea să decurgă dintr'însa decât un drept *civil*. Trebuie însă să deosebim sensul pe care-l avea acest cuvânt la cei vechi. Când spuneau că dreptul era civil, *jus civile*, νόμοι πολιτικοί, ei nu înțelegeau numai faptul că fiecare cetate avea codul său, după cum în zilele noastre fiecare stat îl are pe al său. Ei voiau să spună că

[1] Gaius, *Instit.*, IV, 11.

legile lor nu aveau valoare şi nu puteau acţiona decât între membrii unei aceleaşi cetăţi. Nu era suficient să locueşti într'un oraş pentru a putea fi supus legilor sale şi a fi protejat de dânsele: trebuia să fii şi cetăţean. Legea nu exista pentru sclavi şi nici pentru străini. Vom vedea mai departe că străinul, domiciliat într'un oraş, nu putea să fie nici proprietar, nici moştenitor, nici să testeze şi nici să facă vreun contract de orice fel şi nici să apară în faţa tribunalelor ordinare ale cetăţenilor. La Atena, dacă el se întâmpla să fie creditor al vreunui cetăţean, nu putea să-l urmărească în justiţie pentru plata datoriei sale, legea nerecunoscând un contract valabil pentru el. Aceste dispoziţii ale vechiului drept erau de o logică perfectă. Dreptul nu era născut din ideia de justiţie, ci din religie şi nu era conceput în afară de dânsa. Pentru ca să fie un raport de drept între doi oameni, trebuia să existe între ei un raport religios, adică să aibă cultul acluiaşi altar şi aceleaşi sacrificii. Când între doi oameni, această comunitate religioasă nu exista, nu putea să existe nici relaţie de drept. Or, nici sclavii, nici străinii nu aveau drept la religia cetăţii. Un străin şi un cetăţean puteau trăi alături mulţi ani, fără ca să se fi putut concepe posibilitatea stabilirii unei legături de drept între ei. Dreptul nu era decât una din feţele religiei. Acolo unde nu era religie comună nici legile nu erau comune.

CAPITOLUL XII

Cetăţeanul şi străinul

Cetăţeanul era recunoscut după faptul că putea lua parte la cultul cetăţei, şi tocmai dela această participare îi veneau toate drepturile sale civile şi politice. Acela care renunţa la cult trebuia să renunţe şi la drepturi. Am vorbit mai sus de prânzurile publice care formau principala ceremonie a cultului naţional. Or, la Sparta, acela

care nu lua parte la dânsele, chiar dacă n'ar fi fost din vina sa, înceta imediat de a fi socotit printre cetăţeni [1].

Fiecare cetate cerea ca toţi membri săi să ia parte la serbările cultului [2]. La Roma, trebuia să fii faţă la ceremonia sfântă a *lustraţiei*. pentru a te putea bucura de drepturile politice [3].

Cel care nu asistase, adică acel care nu luase parte la rugăciunea comună şi la sacrificiu, nu mai era cetăţean până la lustrul următor.

Dacă vrem să definim cetăţeanul timpurilor antice, prin atributul său cel mai esenţial, trebuie spus că este omul care posedă religia cetăţii. Este acel care onorează aceiaşi zei ca şi dânsa [4]. Este acel pentru care arhontele sau pritanul oferă sacrificiul în fiecare zi [5], care are dreptul să se apropie de altar, care poate să pătrundă în incinta sfântă, unde se ţin adunările, care asistă la serbări, care urmează procesiunile şi ia parte la panegiricuri, care se aşează la ospeţele sfinte şi primeşte partea sa din victime. Deasemeni acest om, în ziua în care a fost înscris pe registrele cetăţenilor, a jurat că are să practice cultul zeilor cetăţii şi are să lupte pentru ei [6]. Iată termenii limbii: a fi admis printre cetăţeni, aceasta se exprimă în limba greacă prin cuvintele μετεῖναι τῶν ἱερῶν, dreptul de împărtăşire a lucrurilori sfinte [7].

[1] Aristot, *Politica*, II, 6, 21 (II, 7).

[2] Boeckh, *Corp. inscr.*, No. 3641 b, t. II, p. 1131. La fel, la Atena bărbatul care fusese desemnat să ia parte la ospeţele publice şi nu se achitase de această datorie era judecat şi pedepsit; vezi o lege citată de Ateneu, VI, 26.

[3] Denys, IV, 15; V, 75, Cicero, *Pro. Cæcina*, 34. Velleius, II, 15. Se admise o excepţie pentru soldaţii în campanie şi încă şi aici trebuia ca censorul să trimită să le ia numele, pentru ca înscrişii pe registrul ceremoniei să fie consideraţi prezenţi.

[4] Οὒς ἡ πόλις νομίζει θεοὺς νομίζων. (Xenofon, *Memor.*, I, 1).

[5] Asupra sacrificiilor pe care pritanii le făceau în fiecare zi în numele oraşului, vezi Antiphon, *super choreuta*, 45.

[6] Καὶ τὰ ἱερὰ τὰ πάτρια τιμήσω... ἀμυνῶ δὲ ὑπὲρ ἱερῶν. Intreaga formulă a acestui jurământ se găseşte în Pollux, VIII, 105-106.

[7] Decret relativ la Plateeni, în Demostene, *in Neıram*, 104. Cf., *ibidem* 113: Τελετῶν καὶ ἱερῶν καὶ τιμῶν μετέχειν. Vezi şi Isocrate, *Panegyr.*, 43 şi Strabon, IX, 3, 5.

Străin, din contra, este acel care n'are acces la cult, acel pe care zeii cetății nu-l proteguesc și n'are nici dreptul să-i invoace. Căci acești zei naționali nu vor să primească rugăciuni și daruri decât dela cetățean, resping pe străin; intrarea în templele lor îi este interzisă și prezența sa în timpul ceremoniilor este un sacrilegiu. O mărturie despre acest antic sentiment de repulsiune ne-a rămas într'unul din principalele rituri ale cultului roman: pontiful, atunci când sacrifică în plin aer, trebuie să aibă capul acoperit, „pentrucă nu trebuie ca în fața focului sacru, în actul religios care este oferit zeilor naționali, să i se arate ochilor pontifului figura vreunui străin; auspiciile ar fi turburate“ [1].

Un obiect sacru care cădea pentru o clipă numai în mâna unui străin, devenea îndată profan; el nu-și putea redobîndi caracterul său religios decât printr'o ceremonie expiatorie [2]. Dacă dușmanul ocupa un oraș și cetățenii săi l'ar fi reluat din mânile lui, trebuia mai înainte de toate ca templele să fie purificate și toate focurile sacre stinse și reaprinse: atingerea străinului le pângărise [3].

Astfel religia stabilia între cetățean și străin o deosebire profundă și neînlăturat [4]. Această religie, atât timp cât a fost stăpână pe suflete, nu îngăduia să se dea străinilor dreptul de cetățenie. In timpul lui Herodot, Sparta nu-l acordase încă nimănui, cu excepția unui prezicător, și pentru aceasta fusese nevoe de ordi-

[1] Virgil, *Eneida* III, 406. Festus, V *Exes'o: Lictor in quibusdam sacris clamitabat, hostis exesto.* Se știe că hostis se spuneâ despre străin (Macrobiu, I, 17; Varron, *De ling. lat.* V, 3. Plaut, *Trinumus* I, 2, 65); *hostilis facies*, în Virgil înseamnă figura unui străin.

[2] *Digeste*, cartea XI, tit. 6, 36.

[3] Se poate vedea un exemplu al acestei regule pentru Grecia în Plutarc, *Aristide*, 20 și pentru Roma în Titu-Liviu, V, 50.

[4] Aceste reguli ale timpurilor antice s'au mai îmblânzit apoi: străinii au obținut dreptul de a intra în templele cetații și de a depune ofrande. Cu toate acestea au mai rămas oarecare serbări și sacrificii dela cari străinul a fost întotdeauna exclus, vezi Boeckh, *Corp. inscr.*, 101: Πειραιεῦσι νόμιμόν ἐστιν εἰσίεναι, ἄλλῳ δὲ μή.

nul formal al oracolului[1]. Atena acorda acest drept câte odată, însă cu foarte multe precauţiuni! Trebuia mai întâi ca poporul reunit să voteze admiterea străinului; aceasta nu însemna încă nimic: trebuia ca nouă zile apoi o a doua adunare să voteze în acelaş sens cu vot secret, şi să fie cel puţin şase mii de sufragii favorabile: cifră care va părea enormă, dacă ne gândim că foarte rar o adunare ateniană reunea acest număr de cetăţeni. Insfârşit oricine dintre Atenieni putea să opună un fel de de veto, să atace decretul înaintea tribunalelor ca fiind contrariu vechilor legi şi să-l anuleze. Desigur, nu exista act public pe care legiuitorul să-l fi înconjurat cu atâtea greutăţi şi precauţiuni, cum era acela care-i conferea unui străin titlul de cetăţean; erau mult mai puţine formalităţi de îndeplinit pentru declararea unui răsboi sau pentru facerea unei legi noui. De ce se opuneau atâtea obstacole străinului care voia să fie cetăţean?

Desigur, nu se temeau ca votul său în adunările politice ar face să se încline balanţa. Demostene ne spune adevăratul motiv şi adevărata concepţie a Atenienilor: „Trebuie să ne gândim la zei şi să păstrăm sacrificiilor întreaga lor puritate". A exclude străinul „înseamnă să veghezi asupra ceremoniilor sfinte". A admite un străin printre cetăţeni ar însemna „să-i faci parte la religie şi sacrificii"[2]. Pentru un asemenea act poporul nu se simţea complect liber, ci era cuprins de un scrupul religios; căci el ştia că zeii naţionali erau dispuşi să refuze pe străin şi că sacrificiile ar putea fi alterate prin prezenţa unui nou venit. Onoarea dreptului de cetăţenie unui străin era o adevărată violare a principiilor fundamentale ale cultului naţional, şi tocmai pentru aceasta cetatea, la origine, era atât de avară. De asemeni mai trebuie să notăm că persoana, atât de greu admisă ca cetăţean, nu putea fi nici arhonte, nici preot. Cetatea îi

[1] Herodot, IX, 33-35. Totuşi Aristot spune că vechii regi ai Spartei acordau destul de bucuros dreptul de cetăţenie (*Politica*, II, 9, 12).
[2] Demostene, în *Neæran*, 89, 91, 92, 113, 114.

îngăduia să asiste la cult; să-l prezideze ar fi fost prea mult.

Nimeni nu putea deveni cetățean al Atenei dacă era cetățean în alt oraș[1]. Căci faptul de a fi în acelaș timp membru a două cetăți era o imposibilitate religioasă, la fel ca atunci când era vorba să fii membru a două familii. Nu puteai să ai două religii în acelaș timp.

Participarea la cult aducea după dânsa și posesiunea drepturilor. Cetățeanul care putea să asiste la sacrificiul care preceda adunarea, putea să voteze. După cum putea să facă sacrificii în numele cetății, tot așa putea să fie pritan sau arhonte. Având religia cetății, putea să invoce legea și să săvârșească toate riturile procedurii.

Străinul, dimpotrivă, neluând parte la religie, nu putea să aibă nici un drept. Dacă intra în locul sfânt pe pe care preotul îl desemnase pentru adunare era pedepsit cu moartea. Legile cetății nu existau pentru dânsul. Dacă comitea vreun delict, era tratat ca un sclav și pedepsit fără forme de proces, cetatea nedatorându-i nici un fel de dreptate[2]. Atunci când a ajuns să se simtă nevoia unei justiții pentru străini, a trebuit să se stabilească un tribunal excepțional. Roma avea un pretor pentru judecata străinilor (*prætor peregrinus*). La Atena judecătorul străinilor a fost polemarcul, adică acelaș magistrat care era însărcinat cu grija războiului și cu toate legăturile cu inamicul[3].

Nici la Roma nici la Atena străinul nu putea să fie proprietar[4]. El nu putea să se căsătorească; cel puțin căsătoria sa nu era recunoscută; copii născuți din căsătoria unui cetățean cu o străină erau numiți bastarzi[5].

[1] Plutarc, *Solon*, 24. Cicero, *Pro Cæcina*, 34.

[2] Aristot, *Politica*, III, 1, 3. Platon, *Legile*, VI.

[3] Demostene, *in Næram*, 49. Lysias, *in Pancleonem*, 2, 5, 13, Pollux, VIII, 91. Harpocration, V°. Πολέμαρχος.

[4] Xenophon, *De vectigal.*, II, 6. Străinul putea obține prin favoare individuală ceeace dreptul grec numea ἔγκτησις, și dreptul roman *jus comercii*.

[5] Demostene, *in Næram*, 16. Aristofan, *Pasările*, 1652. Aristot *Politica* III, 3, 5, Plutarc, Pericle, 37. Pollux, 3, 21, Ateneu, XIII. 38. Titu-Liviu, XXXVIII, 36, 43. Gaius, I, 67. Ulpian, V, 4-9. Paul,

El nu putea să facă vreun contract cu un cetăţean; cel puţin legea nu recunoştea nici o valoare unui asemenea contract. La origină n'avea dreptul să facă comerţ [1]. Legea romană nu-i îngăduia să moştenească pe un cetăţean şi nici unui cetăţean să-l moştenească pe dânsul [2]. Rigoarea acestui principiu era dusă atât de departe, încât dacă un străin obţinea dreptul de cetăţenie romană, fără ca fiul său născut înainte să fi avut aceiaşi favoare, fiul devenea faţă de tatăl său un străin şi nu-l putea moşteni [3]. Deosebirea între cetăţean şi străin era mai puternică decât legătura naturală între tată şi fiu.

S'ar părea, la prima vedere, că s'ar fi urmărit stabilirea unui sistem vexatoriu împotriva străinului. Ori, nu este exact. Atena şi Roma îi făceau, dimpotrivă, o primire şi-lprotejau, pentru motive comerciale sau politice. Bunăvoinţa lor însă şi chiar interesul lor nu puteau să desfiinţeze vechile legi pe care le stabilise religia. Această religie nu îngăduia străinului să devie proprietar, căci el nu putea să aibă parte în pământul religios al cetăţii. Religia nu îngăduia nici străinului să moştenească pe cetăţean, nici cetăţeanului să moştenească pe străin, căci orice transmisiune de bunuri ducea cu sine şi transmisiunea cultului şi era tot atât de imposibil cetăţeanului să îndeplinească cultul străinului, cât şi străinului să-l îndeplinească pe al cetăţeanului.

Străinul putea fi primit, i se putea purta grije, putea fi stimat chiar, dacă era bogat şi onorabil; nu i se putea însă da nici un loc în religie şi în drept. Sclavul, în unele privinţi, era mai bine tratat decât dânsul; căci sclavul, membru al unei familii al cărui cult îl împărtăşea, rămânea legat de cetate prin intermediul stăpânului său; zeii îl protejau. Astfel religia romană declară sfânt mormântul sclavului, pe acela al străinului însă, nu [4].

Pentru ca străinul să poată fi considerat cât de puţin

II, 9. Era nevoe de o lege specială a cetăţii pentru a da locuitorilor unui alt oraş ἐπιγαμία sau *conubium*.

[1] Ulpian, XIX, 4. Démostene. *Pro Phorm.*, 6; *in Eubulidem*, 31.

[2] Cicero, *pro Archia*, 5. Gaius, II, 110.

[3] Pausanias, VIII, 43.

[4] *Digeste*, liv. XI, tit. 7, 2, liv. XLVII, tit. 12.

în ochii legii, pentru a putea face comerț, a contracta, a se folosi în siguranță de bunul său, pentruca justiția cetății să-l poată apăra cu folos, trebuia să devină client al unui cetățean. Roma și Atena voiau ca orice străin să adopte un patron [1]. Intrând în rândurile clientelei și sub dependența unui cetățean, străinul era legat de cetate prin acest intermediar. El participa atunci la câteva din beneficiile dreptului civil și protecția legilor îi era dobîndită.

Vechile cetăți pedepseau mai toate greșelile comise împotriva lor, ridicând vinovatului calitatea de cetățean. Această pedeapsă se numea ἀτιμία [2]. Omul care era atins de dânsa nu mai putea să ocupe vreo magistratură, nici să facă parte din tribunale, nici să vorbească în adunări. In acelaș timp religia îi era interzisă; sentința spunea: „că el nu va mai intra niciodată în nici unul din sanctuarele cetății, că nu va mai avea dreptul să se încunune cu flori în zilele când ceilalți cetățeni se încununau, că nu va mai pune piciorul în incinta, pe care o trasa apa lustrală și sângele victimelor în agora" [3]. Zeii cetății nu mai existau pentru dânsul. Pierdea în acelaș timp toate drepturile civile, nu mai apărea înaintea tribunalelor nici ca martor; ofensat, nu-i mai era îngăduit să facă nici o plângere; putea să fie lovit fără ca aceasta să atragă vreo sancțiune [4], legile cetății nu-l

[1] Harpocration, προστάτης. Pollux, III, 56, Lycurg, *in Loecratem*, 21. Aristot, *Politica*, III, 1, 3.

[2] Despre ἀτιμία la Atena, vezi Eschin, *in Timarchum*, 21; Andocide, de *Mysteriis*, 73-80; Plutarc, *Phocion*, 26, 33, 34, 37. — Despre ἀτιμία, la Sparta, Herodot, VII, 231; Thucydide, V, 34. Plutarc, *Agesilaus*, 30. Aceiași penalitate exista la Roma; se exprima prin termenii *infamia* sau *tribu movere*; Titu-Liviu, VII, 2; XXIV, 18, XXIX, 37; XLII, 10; XLV, 15; Cicero, *Pro Cluentio*, 43; *de Oratore*, II, 67; Valeriu-Maxim, II, 9, 6; Ps. Asconius, ed. Orelli p. 103; Digeste, liv. III, tit. 2; Denys, XI, 63, traduce *infames* prin ἄτιμοι, și Dion Cassius, XXXVIII, 13, redă *tribu movere* prin ἀτιμάζειν

[3] Eschine, *in Timarchum*: μὴ ἐξέστω αὐτῷ ἱερωσύνην ἱεράσασθαι, μηδ' εἰς τὸ δημοτέλη ἱερὰ εἰσίτω, μηδ' ἐν ταῖς κοιναῖς στεφανούσθω, μηδ' ἐντὸς τῶν τῆς ἀγορᾶς περιρραντηρίων πορευέσθω. Lysias, *in Andocidem*, 24: Εἴργεσθαι τῆς ἀγορᾶς καὶ τῶν ἱερῶν.

[4] Plutarc, *Agesilau*, 30: Παίει ὁ βουλόμενος αὐτούς.— Lysias, *In And.*, 24: Ὥστε μηδ' ἀδικούμενον ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν δύνασθαι δίκην

mai protejau. Pentru el nu mai exista nici cumpărare, nici vânzare, nici vreun alt contract [1]. Devenea străin în oraş. Drepturile politice, religie, drepturi civile, totul îi era luat în acelaş timp. Tot acest ansablu era cuprins în titlul de cetăţean şi se perdea odată cu dânsul.

CAPITOLUL XIII

Patriotismul. Exilul

Cuvântul patrie, la cei vechi, însemna pământul părinţilor, *terra patria.* Patria fiecărui om era partea de pământ pe care religia sa casnică sau naţională o sfinţise, pământul în care erau depuse osemintele strămoşilor şi pe care-l ocupau sufletele lor. Mica patrie era incinta familiei, cu mormântul şi altarul său. Marea patrie era cetatea, cu pritaneul şi eroii săi, cu incinta sfântă şi cu teritoriul hotărnicit de religie. „Pământul sfânt al patriei“, spuneau Grecii. Nu era un cuvânt gol de sens. Acest pământ era în adevăr sfinţit de om, căci era locuit de zeii săi. Stat, Cetate, Patrie, aceste cuvinte nu erau o abstracţie, ca la cei moderni; reprezentau un total de divinităţi locale, cu un cult de fiecare zi şi credinţe puternice asupra sufletului.

Prin asta se explică patriotismul celor vechi, sentiment energic, care era pentru dânşii virtutea supremă şi în care veneau să se împreune toate celelalte virtuţi. Tot ceeace omul putea să aibă mai scump, se confunda cu patria. Intr'însa îşi găsea bunul, siguranţa, dreptul, credinţa, zeul său. Pierzând-o, pierdea totul. Era aproape imposibil ca interesul privat să fie în dezacord cu interesul public. Platon spune: Patria ne naşte, ne hrăneşte, ne creşte. Şi Sofocle: patria ne conservă.

λαβεῖν. Demostene: *In Midiam*, 92: Ἀτιμία νόμων καὶ δικῶν καὶ πάντων στέρησις. Pledoaria contra Neerei, 26-28, arată că ἄτιμος nici nu era admis să depună mărturie.

[1] La Sparta, nu putea nici să cumpere, nici să vândă, nici să contracteze o căsătorie legitimă, nici să-şi căsătorească fiica cu un cetăţean. Thucydide V, 34; Plutarc, *Agesilaus*, 30.

O astfel de patrie nu este numai un domiciliu pentru om. Dacă el părăeşte aceste sfinte ziduri, dacă trece hotarele sfinte ale teritoriului, nu mai găseşte nici religie, nici legătură socială de nici un fel. Pretutindeni, aiurea decât în patria sa, este în afară de viaţa regulată şi de drept, pretutindeni aiurea, este fără zeu şi în afară de viaţa morală. Numai aici are demnitatea de om şi datoriile sale. Nu poate fi om decât aici.

Patria ţine omul legat printr'o legătură sfântă. Trebuie s'o iubeşti cum iubeşti o religie, să-i te supui cum te supui unui zeu. Trebuie să te dedai în întregime ei, să pui tot ce ai într'însa, să-i te încredinţezi ei". Trebuie s'o iubeşti glorioasă sau obscură, prosperă sau nenorocită. Trebuie s'o iubeşti în binefacerile ca şi'n rigorile sale. Socrate, condamnat de dânsa pe nedrept, o iubeşte tot atât de mult. Trebuie s'o iubeşti cum iubea Abraham pe zeul său, până a-i sacrifica fiul său. Trebuie mai ales să ştii să mori pentru dânsa. Grecul sau Romanul nu mor niciodată din devotament pentru un om sau pe un caz de onoare; patriei însă îi datoresc vieaţa. Căci, dacă patria este atacată, religia este atacată. El luptă cu adevărat pentru altarele sale, pentru focul sacru, „*pro aris et focis*[1], căci dacă duşmanul cucereşte oraşul, altarele vor fi răsturnate, focul va fi stins, mormintele profanate, zeii distruşi, cultul desfiinţat. Dragostea de patrie înseamnă pietate pentru strămoşi.

Trebuia ca posesiunea patriei să fie preţioasă, căci cei vechi nu-şi închipuiau vreodată pedeapsă mai crudă decât de a lipsi pe om de dânsa. Pedeapsa obişnuită a marilor crime era exilul.

Exilul era nu numai interdicţia şederii în oraş şi îndepărtarea de pământul patriei: era în acelaş timp interdicţia cultului; cuprindea ceiace modernii au numit excomunicare. A exila un om însemna, după formula întrebuinţată de Romani, să-i interzici focul şi apa[2]. Prin

[1] De aci formula jurământului pe care o pronunţa tânărul atenian: Ἀμυνῶ ὑπὲρ τῶν ἱερῶν. Pollux, VIII, 105. Licurg, *in Leocratem*, 78.
[2] Cicero, *Pro domo*, 18. Titu-Liviu XXI, 4. Ulpian X, 3.

foc trebuie înţeles focul sacrificiilor, prin apă, apa lustrală [1]. Exilul punea pe om în afară de religie. Deasemeni, la Sparta, când cineva era lipsit de dreptul cetăţii, focul îi era interzis [2]. Un poet atenian pune în gura unuia din personagiile sale formula teribilă care isbea pe exilat: „să fugă, spunea sentinţa şi să nu se mai apropie niciodată de temple. Nici un cetăţean să nu-i vorbească, sau să-l primească; nimeni să nu-l admită la rugăciuni şi la sacrificii; nimeni să nu-i ofere apa lustrală [3]. „Orice casă era batjocorită prin prezenţa lui. Omul care-l primea devenea necurat în contact cu dânsul. „Acel care va fi mâncat sau băut cu dânsul, sau care-l va fi atins, spunea legea, va trebui să se purifice [4]. Sub lovitura acestei excomunicări, exilatul nu mai putea să ia parte la nici o ceremonie religioasă, numai avea cult, ospeţe sfinte, rugăciuni; era desmoştenit de partea sa de religie.

Trebuie să ne gândim bine că pentru cei vechi Dumnezeu nu era pretutindeni. Dacă aveau vreo vagă ideie despre o divinitate a universului, nu pe aceasta o considerau ca providenţa lor şi o invocau. Zeii fiecărui om erau acei cari locuiau în casă, în canton, în oraş. Exilatul, lăsând patrai în urma sa, îşi lăsa şi zeii. Nu mai vedea nicăeri religie care să-l poată consola şi protegui; nu mai simţea providenţă, care să vegheze asupra lui; fericirea de a se ruga îi era luată. Tot ceiace putea să-i satisfacă nevoile sufletului era departe de dânsul.

Ori, religia era isvorul de unde decurgeau drepturile civile şi politice. Exilul, pierzând religia patriei, pierdea toate acestea.

Exclus dela cultul cetăţii, vedea luându-i-se totodată

[1] Festus, ed. Müller, p. 2.

[2] Herodot, VII, 231.

[3] Sofocle (*Oedip Rege*), 229-250. — Era la fel în ἀτιμία care era un fel de exil intern.

[4] Platon, *Legile*, IX, p. 881: Φευγέτω ἀειφυγίαν ἐξ ἄστεως καὶ πάντων ἱερῶν εἰργέσθω... Ἐὰν δέ τις τῷ τοιούτῳ συμφάγῃ ἢ συμπίῃ ἢ τινα ἄλλην κοινωνίαν κοινωνήσῃ, ἢ καὶ μόνον ἐντυγχάνων προσάπτηται, μήτε εἰς ἱερὸν ἔλθῃ μήτ' εἰς ἀγορὰν πρότερον, ἢ καθήρηται.

cultul casnic şi trebuia să stingă focul altarului său[1]. Nu mai avea dreptul de proprietate; pământul şi toate bunurile sale erau confiscate în folosul zeilor sau al statului[2]. Ne mai având cult, nu mai avea familie; înceta de a fi soţ şi tată. Fiii săi nu mai erau în puterea sa[3], femeia sa nu-i era soţie. Şi ea putea imediat să-şi ia un alt soţ[4]. Vedeţi pe Regulus prizonier al duşmanului, pe care legea romană îl asimilează cu un exilat; dacă Senatul îi cere părerea sa, refuză să o dea, pentrucă exilatul nu mai este senator; dacă soţia şi copiii aleargă la dânsul, le respinge îmbrăţişările, căci pentru exilat nu mai sunt copii, nu mai există soţie:

> Fertur pudicæ conjugis osculum
> Parvospue natos, *ut capitis minor*,
> A se removisse[5].

Astfel, exilatul pierdea, odată cu religia şi drepturile cetăţii, religia şi drepturile de familie; nu mai avea nici cămin, nici soţie, nici copii. Dacă murea, nu putea fi

[1] Ovidiu, *Tristele*, I, 3, 4: *Exstinctos focos*.

[2] Titu-Liviu, III, 58; XXV, 4. Denys, XI, 46, Demostene, *in Midiam*, 43. Thucydide, V, 60. Plutarc, *Temistocle*, 25. Pollux VIII, 90. Această regulă fu uneori îndulcită; bunurile puteau fi, în anumite cazuri, lăsate exilatului, sau să fie transmise copiilor săi. Platon, *Legile*, IX, p. 877. Nu trebue de altminteri confundat întru nimic ostracismul cu exilul; cel dintâi nu atrăgea confiscarea.

[3] *Institutele* lui Justinian, I, 12, 1. Gaïus, I, 128: *Cui aqua et igni interdicitur, proinde ac mortuo eo liberi desinunt in potestate esse*. La fel exilatul nu mai era în puterea tatălui său. (Gaius, *ibidem*). Legăturile de familie erau rupte, drepturile la moştenire dispăreau.

[4] Vezi în Denys, VIII, 41, rămasul bun pe care şi-l i-a Coriolan dela soţia sa: „Tu nu mai ai bărbat; să-ţi ajute Dumnezeu să găseşti un altul mai fericit decât mine!". Adaugă că fiii săi nu mai au tată. Nu este aci o declamaţie de retor; este expresia dreptului antic.

[5] Horaţiu, *Odele*, III, 5. — Cuvintele *capitis minor* se explică prin *capitis dominutio*, din dreptul roman, care era o consecinţă a exilului. — Cf. Gaius, 1, 129: *Si ab hostibus captus, fuerit parens, pendet jus liberorum*. Regulus, care era prizonier pe cuvânt, era deasemenea *servus hostium*, după expresia lui Gaius *(ibidem)* şi prin urmare nu mai avea nici drepturile de cetăţean, nici cele de familie: a se vedea Cicero, *De officis*, III, 27.

înmormântat nici pământul cetății, nici în mormântul străbunilor săi [1], căci devenise un străin.

Nu-i surprinzător că republicile antice au îngăduit aproape totdeauna vinovatului să scape dela moarte prin fugă. Exilul nu era socotit o pedeapsă mai blândă decât moartea [2]. Jurisconsulți romani îl numeau pedeapsă capitală.

CAPITOLUL XIV

Spiritul municipal

Din ceeace am văzut până aici în privința vechilor instituții și mai ales a vechilor credințe, putem să ne facem o idee despre profunda deosebire care a existat totdeauna între două cetăți. Oricât de vecine ar fi fost, ele formau întotdeauna două societăți cu totul deosebite. Intre ele era o distanță mult mai mare decât aceia care desparte astăzi două orașe, mult mai mare decât frontiera care desparte două state. Zeii nu erau aceiași, nici ceremoniile, nici rugăciunile. Cultul unei cetăți era interzis omului din cetatea vecină. Credeau că zeii unui oraș resping omagiile și rugăciunile tuturor acelora care nu erau cetățenii lor.

E adevărat că aceste antice credințe s'au modificat și îmblânzit cu timpul; ele au fost însă în plină vigoare în epoca în care se formează societățile și aceste societăți au păstrat întotdeauna pecetea lor.

Se pot concepe ușor două lucruri: în primul rând această religie proprie fiecărui oraș a constituit cetatea într'o formă foarte puternică și de neschimbat; este în adevăr minunat cât a putut să dureze această organizare socială, cu toate defectele și cu toate lipsurile ei; apoi, această religie a trebuit să aibă drept efect, timp

[1] Thucydide, I, 138.
[2] E ideia pe care o exprimă Euripide, *Electra*, 1315; *Phenic*, 388, și Platon, *Criton*, p. 52.

de multe secole, imposibilitatea stabilirii unei alte forme sociale decât cetatea.

Fiecare cetate, prin însăşi exigenţele religiei sale, trebuia să fie absolut independentă. Trebuia ca fiecare să aibă codul său particular, odată ce fiecare îşi avea religia sa şi legea decurgea din religie. Fiecare trebuia să aibă justiţia sa suverană şi nu putea să existe o altă justiţie superioară celei a cetăţii.

Fiecare cetate avea serbările sale religioase şi calendarul său; lunile şi anii nu puteau fi aceiaşi în două oraşe, căci seria actelor religioase era deosebită. Fiecare cetate avea moneta sa particulară, care la origine era deobicein însemnată cu emblema sa religioasă. Fiecare cetate avea greutăţile şi măsurile sale. Nu se putea admite existenţa a ceva comun între două cetăţi. Linia de demarcaţie era atât de profundă, încât cu greu se putea imagina căsătoria între locuitorii a două oraşe deosebite. O astfel de unire păru întotdeauna foarte ciudată şi a fost mult timp socotită ca nelegitimă. Legislaţia Romei şi a Atenei se feresc în mod vizibil s'o admită. Aproape pretutindeni copii născuţi dintr'o asemenea căsătorie erau socotiţi printre bastarzi şi lipsiţi de drepturile de cetăţean [1]. Pentru ca să poată fi legitimă căsătoria între locuitorii a două oraşe, trebuia să existe între ele o convenţie particulară *(jus connubii,* ἐπιγαμία) [2].

Fiecare cetate avea în jurul teritoriului său un hotar făcut din pietre sfinte. Era orizontul religiei sale naţionale şi al zeilor săi. Dincolo de aceste pietre de hotar domneau alţi zei şi era practicat un alt cult [3].

[1] Pollux III, 21: νόθος ὁ ἐκ ξένης ἢ παλλακίδος — ὅς ἂν μὴ ἐξ ἀστῆς γένηται νόθον εἶναι. (Lege citată de Ateneu, XIII-39) Demostene, *In Naeram,* 16. Plutarc, *Pericle,* 37.

[2] Lysias, *De antiqua reip. forma,* 3. Demostene, *Pro corona,* 91. Isocrate, *Plataic*-51. Gaius I, 67. Ulpien, V, 4. Titu Liviu, XLIII-3; XXXVIII, 36.

[3] Plutarc, *Teseu,* 25. Platon *Legile,* VIII, p. 482, Pausanias, *passim.* Pollux, I, 10. Boeckh. *Corp. Inscript.,* vol. II, p. 571 şi 837. Linia pietrelor sfinte dela *Ager Romanus* mai exista încă în timpul lui Strabon şi pe fiecare din aceste pietre preotul făcea în fiecare an un sacrificiu (Strabon V, 3, 2).

Caracterul cel mai isbitor din istoria Greciei şi Italiei, înainte de cucerirea romană, este îmbucătăţirea, dusă la exces şi spiritul de izolare al fiecărei cetăţi. Grecia nu reuşise încă să formeze un singur stat; nici oraşele latine, nici oraşele etrusce şi nici triburile samnite n'au putut forma un corp compact. S'a atribuit incurabila împărţire a Grecilor naturei ţărei lor şi s'a spus că munţii care se încrucişează stabileau între oameni linii naturale de despărţire. Dar între Teba şi Plateea, între Argos şi Sparta, între Sybaris şi Crotona nu erau munţi, după cum nu erau nici între oraşele din Latium şi nici între cele douăsprezece cetăţi ale Etruriei. Natura fizică are, fără îndoială, oarecare influenţă asupra istoriei popoarelor, însă credinţele au una mult mai mare. Intre două cetăţi vecine era ceva mai greu de trecut de cât un munte; era seria pietrelor sfinte, era diferenţa de cult, era hotarul pe care fiecare cetate îl ridica între străin şi zeii săi. Ea îi interzicea străinului să intre în templele divinităţilor sale poliade; ea cerea divinităţilor sale poliade să urască şi să lupte contra străinului [1].

Pentru acest motiv cei vechi n'au putut stabili nici concepe altă organizaţie de stat decât cetatea. Nici Grecii, nici Italienii, nici Românii, chiar în timp de multe secole, nu şi-au închipuit ca mai multe oraşe s'ar putea uni şi să trăiască cu titlu egal, sub un acelaş guvernământ. Intre două cetăţi putea să fie alianţă, asociaţie momentană în vederea unui profit de dobîndit sau atunci când era vorba de înlăturarea unui pericol; nu era însă nici o dată unire completă. Căci religia făcea din fiecare oraş un corp, care nu se putea uni cu altul. Izolarea era legea cetăţii.

Cu credinţele şi obiceiurile religioase pe care le-am văzut, cum s'ar fi putut uni oare mai multe oraşe într'un singur Stat? Asociaţia umană nu era înţeleasă şi nu părea la locul ei decât atât timp cât era fundată pe religie. Simbolul acestei asociaţii trebuia să fie un prânz luat în comun. Câteva mii de cetăţeni puteau la rigoare

[1] Se înţelege îndeajuns că nu vorbim aici decât de epoca veche a cetăţilor. Aceste sentimente au slăbit mult cu trecerea timpului.

să se întrunească în jurul unui aceluiaş prytan, să recite aceiaş rugăciune şi să împartă bucatele sfinte. Incercaţi însă cu aceste obiceiuri să formaţi un Stat din întreaga Grecie! Cum s'ar putea săvârşi prânzurile publice şi toate ceremoniile sfinte la care sunt ţinuţi să asiste toţi cetăţenii? Unde va fi prytaneul? Cum se va putea face lustraţia anuală a tuturor cetăţenilor? Ce vor deveni hotarele inviolabile cari au însemnat la origine teritoriul cetăţii şi care l-au separat pentru totdeauna de restul pământului? Ce vor deveni toate culturile locale, divinităţile poliade, eroii cari locuiesc fiecare canton?

Atena are pe pământul său pe eroul Oedip, inamicul Thebei: cum să poţi să uneşti Atena şi Teba într'un acelaş cult şi acelaş guvernământ?

Când aceste superstiţii vor slăbi (şi ele nu vor slăbi decât foarte târziu în sufletul poporului), nu va mai fi timp să se stabilească o nouă formă de Stat. Diviziunea era consacrată de obicinuinţă, de interes, de ura înnăscută, de amintirea vechilor lupte. Nu se mai putea reveni asupra trecutului.

Fiecare oraş ţinea foarte mult la *autonomia sa;* el numea astfel un ansamblu care cuprindea cultul, dreptul, guvernământul, toată independenţa sa religioasă şi politică.

Ii era mult mai uşor unei cetăţi să supună pe o alta, decât să se unească cu dânsa. Victoria putea să facă din toţi locuitorii unui oraş cucerit tot atâţia sclavi; ea nu putea însă să facă dn ei cetăţenii învingătorului. A confunda două cetăţi într'un singur Stat, a uni populaţia învinsă cu cea victorioasă şi a le asocia sub un singur guvernământ, iată ce nu se poate vedea în antichitate, afară de o singură excepţie, de care vom vorbi mai târziu. Dacă Sparta cucereşte Messenia, nu face aceasta pentru a forma din Spartani şi Meseniemi un singur popor; ea expulzează sau aserveşte pe învinşi şi le ia pământurile. Atena face acelaş lucru cu Salamina, Egina, şi Melos.

A face pe învinşi să intre în cetatea învingătorilor era o idee care nu-i putea veni nimănui. Cetatea poseda zei, imnuri, serbări, legi, care erau patrimoniul său cel mai

prețios; deaceea se ferea să-l împărtășească și învinșilor. Dealtfel nici nu avea dreptul; Atena putea ea oare admite ca un locuitor al Eginei să intre în templul Atenei poliade? să adreseze un cult lui Tezeu? să ia parte la prânzurile sacre? să întreție ca prytan focul pe altarul public? Religia îl oprea. Deci populația învinsă din insula Egina nu putea să formeze un acelaș Stat cu populația din Atena. Neavând aceiaș zei, Eginetii și Atenienii nu puteau să aibă aceleași legi, nici aceiași magistrați.

Dar Atena nu putea oare, lăsând în picioare orașul învins, să trimeată măcar magistrați pentru a-l guverna? Era absolut contrar principiilor celor vechi, ca o cetate să fie guvernată de un om care nu era cetățean.

In adevăr, magistratul trebuia să fie un șef religios și funcțiunea sa principală era să îndeplinească sacrificiul în numele cetății. Străinul care nu avea dreptul de sacrificiu, nu putea fi magistrat. Neavând nici o funcție religioasă, n'avea în ochii oamenilor nici o autoritate regulată. Sparta încercă să puie în orașe harmoștii săi; dar aceași oameni nu erau magistrați, nu judecau, nu apăreau în adunări. Neavând nici o relație regulată cu locuitorii orașelor, nu se putură menține multă vreme.

Deaci rezultă că orice învingător era în alternativa sau de a distruge cetatea învinsă și a-i ocupa teritoriul, sau de a-i lăsa întreaga independență. Nu exista măsură mijlocie. Ori cetatea înceta de a fi, ori era un Stat suveran. Având cultul său, trebuia să-și aibă guvernământul său; nu perdea pe unul decât pierzând pe celălalt și atunci nu mai exista.

Această independență absolută a cetății antice n'a putut să înceteze decât atunci când credințele pe care era fundată au dispărut complet. După ce ideile s'au transformat și mai multe revoluții au trecut peste aceste societăți antice, atunci abia s'a putut ajunge să se conceapă și stabilească un Stat mai mare, guvernat de alte reguli. Dar pentru aceasta a trebuit ca oamenii să descopere alte principii și o altă legătură socială decât cea din epocile vechi.

CAPITOLUL XV

Legăturile dintre cetăţi; răsboiul; pacea; alianţa zeilor.

Religia, care exercită o aşa de mare influenţă asupra vieţii interioare a cetăţii, intervine cu aceiaşi autoritate în toate legăturile pe care cetăţile le au între ele. Acest fenomen se poate vedea când observăm cum se răsboiau între dânşii oamenii acelor timpuri vechi, cum încheiau pacea şi cum formau alianţele.

Două cetăţi erau două asociaţii religioase care n'aveau aceiaşi zei. Când erau în răsboi, nu luptau numai oamenii ci şi zeii luau parte la luptă. Să nu se creadă că ar fi aici o simplă ficţiune poetică. A existat la cei vechi o credinţă foarte hotărâtă şi foarte vie, în virtutea căreia fiecare armată îşi ducea cu dânsa zeii. Ei erau convinşi că şi zeii luptau împreună cu dânşii; soldaţii îi apărau pe ei şi ei la rândul lor apărau pe soldaţi. Luptând împotriva inamicului, fiecare credea că luptă şi împotriva zeilor celeilalte cetăţi; pe zeii aceştia străini este îngăduit să-i urăşti, să-i insulţi şi să-i loveşti; îi puteai face şi prizonieri.

Răsboiul avea astfel o înfăţişare foarte ciudată. Trebuie să ne închipuim două mici armate faţă în faţă; fiecare are în mijlocul ei statuile zeilor, altarul şi insignele, embleme sfinte [1]; fiecare are oracolele sale care i-au promis succesul, augurii şi prezicătorii săi, care-i asigură victoria. Inaintea luptei, fiecare soldat din cele două armate crede şi spune ca acel grec din Euripide: „Zeii cari luptă de partea noastră sunt mult mai puternici decât acei cari sunt cu inamicii noştri". Fiecare armată pronunţă împotriva armatei inamice un blestem în genul aceluia a cărei formulă ne-a păsrat-o Macrobiu: „O zei, răspândiţi groaza, frica şi răul printre duşmanii noştri. Faceţi ca aceşti oameni şi ori şi cine locueşte câm-

[1] Ἐπὶ τὰς ἱερὰς ἐτάττοντο σημείας Denys, X, 10.

piile şi oraşul lor, să fie lipsiţi prin voi de lumina soarelui. Faceţi ca oraşul acesta şi câmpurile şi persoana lor, să vă fie devotate"[1]. Acestea spuse, lupta începe din ambele părţi, cu toată sălbăticia pe care le-o dă gândul că au zeii de partea lor şi că se luptă împotriva zeilor străini. Nici o ertare inamicului; răsboiul este neîndurat; religia prezidează lupta şi excită pe combatanţi. Nu poate exista nici o regulă superioară care să le tempereze dorinţa de a omorî; este îngăduit să fie sugrumaţi prizonierii şi omorîţi cei răniţi.

Chiar în afara câmpului de luptă, nimeni nu se gândeşte la cea mai mică datorie, oricare ar fi ea, faţă de inamic. Pentru străin nu există drept; şi cu atât mai mult nu există atunci când te răsboeşti cu dânsul; în privinţa lui nu trebuie să te osteneşti pentru a deosebi dreptul de nedrept. Mucius Scaevola ca şi toţi Romanii au crezut că era frumos să asasinezi un inamic. Consulul Marcius se lăuda în public că a reuşit să înşele pe regele Macedonenilor; Paulus Emilius vându ca sclavi o sută de mii de epiroţi, care se dădură de bună voe prizonieri[2].

Lacedomonianul Phebidas, în plină pace, a ocupat cetăţuia Tebanilor. Agesilaus fu întrebat asupra dreptăţii acestui fapt: „Examinaţi numai dacă este folositor, a spus regele; căci de înată ce o acţiune este folositoare Patriei, este frumos să o faci". Iată dreptul ginţilor în cetăţile antice. Un alt rege al Spartei, Cleomène, spunea că tot răul ce se putea face duşmanilor, era întotdeauna privit ca just de zei şi de oameni[3].

Invingătorul putea să se folosească de victorie după bunul său plac. Nici o lege divină sau umană nu putea să oprească răsbunarea sau răutatea sa. In ziua în care Atena decretă că toţi cei din Mitilene, fără deosebire de

[1] Macrobiu, *Saturnalele*, III, 9

[2] Titu-Liviu, XLII, 57; XLV, 34.

[3] Plutarc, *Agesilas*. 23; *Apophtegmele Lacedemonienilor*. Aristide el însuşi nu face excepţie; el pare să fi spus că dreptatea nu este obligatorie dela o cetate la alta: a se vedea ce spune Plutarc, *Viaţa lui Aristide*, Cap. 25.

sex sau vârstă, ar fi exterminaţi, ea nu credea că ar depăşi dreptul său; când a doua zi reveni asupra acestui decret şi se mulţumi numai să omoare o mie de cetăţeni şi să le confişte toate pământurile, ea s'a crezut foarte indulgentă şi foarte umană. După cucerirea cetăţii Plateea, oamenii au fost sugrumaţi, femeile vândute, şi nimeni n'a acuzat pe învingător că ar fi violat vreun drept[1].

Răsboiul nu se făcea numai între soldaţi, ci se făcea împotriva întregei populaţii, bărbaţi, femei, copii, sclavi. Nu duceau războiu numai cu fiinţele omeneşti, ei şi cu câmpurile şi recoltele. Casele erau arse, copacii erau tăiaţi; recolta inamicului era aproape întotdeauna închinată zeilor infernali şi prin urmare arsă[2]. Animalele erau exterminate; se distrugeau chiar semănăturile care ar fi putut produce anul următor. Un răsboi putea să facă să dispară deodată numele şi rassa unui întreg popor şi să transforme un ţinut fertil într'un deşert. In virtutea acestui drept de răsboi, Roma a întins pustietatea împrejurul ei; din teritoriul unde Volscii aveau douăzeci şi trei de cetăţi, ea a făcut mlaştinele pontice; cele cincizeci şi trei de oraşe din Latium, au dispărut; în Samnium multă vreme s'a putut recunoaşte locurile unde armatele romane trecuseră, nu atât după rămăşiţele lagărelor lor cât după singurătatea care domnea în împrejurimi[3].

Atunci când învingătorul nu extermina pe învinşi, avea dreptul să le suprime cetatea, adică să sfarme asociaţia lor religioasă şi politică. Atunci culturile încetau şi zeii erau uitaţi[4]. Odată religia cetăţii distrusă, reli-

[1] Thucydide, III, 50; III, 68.

[2] Titu-Liviu, VI, 31, VII, 22: *Cum agris magis quam cum hominibus urendo populandoque gesserunt bella.*

[3] Titu-Liviu, II, 34; X, 15. Pliniu, *Istoria naturală* XXXV, 12.

[4] Euripide, *Troienele*, 25-88: νοσεῖ τὰ τῶν θεῶν οὐδὲ τιμᾶσθαι θέλει. Uneori învingătorul lua pe zei cu dânsul. Alteori el se aşeza pe pământul cucerit, îşi aroga ca un drept grija de a continua cultul zeilor sau eroilor ţării. Titu Liviu povesteşte că Romanii, stăpâni pe Lanuviu „i-au redat cultul“, probă că prin simplul fapt al cuceririi el îi fusese răpit; au pus numai condiţia să aibă şi ei dreptul să intre în templul Junonei Lanuvina (Titu Liviu, VIII, 14).

gia fiecărei familii dispărea şi dânsa. Altarele se stingeau. Odată cultul dispărut, dispăreau şi legile, dreptul civil, familia, proprietatea, tot ceace se sprijinea pe religie[1]. Să ascultăm pe cel învins căruia i s'a lăsat vieaţa; el este obligat să pronunţe următoarea formulă: Dau persoana mea, oraşul meu, pământul, apa care îl străbate, zeii mei de hotar, templele, obiectele casnice, toate lucrurile care aparţin zeilor, le dau poporului roman"[2].

Din acest moment zeii, templele, casele, pământurile, persoanele, aparţin învingătorul. Vom spune mai departe ce deveneau toate acestea sub dominaţia romană.

Pentru a încheia un tratat de pace era nevoe de un act religios. Incă din Iliada vedem crainici sfinţi cari duc ofrandele destinate jurămintelor zeilor, adică mieii şi vinul; şeful armatei, cu mâna pe capul victimelor, se adresează zeilor şi le face promisiuni; apoi el înjunghie mieii şi varsă libaţiunea, pe când armata întreagă pronunţă această formulă de rugăciune: „O zei nemuritori! faceţi ca după cum această victimă a fost lovită de fier, tot aşa să fie sfărâmat capul primului care-şi va fi calcat jurământul"[3]. Aceleaşi rituri se continuă în întreaga istorie greacă. Incă din timpul lui Thucydide, un tratat se încheie printr'un sacrificiu. Şefii poporului, cu mâna pe victima sacrificată[4], pronunţă o formulă de rugăciune, şi se leagă în faţa zeilor.

[1] Invinşii pierdeau dreptul de proprietate asupra pământurilor lor. Thucydide I, 98; III, 50; III, 58. Plutarc, *Pericle*, 11. Siculus Flaccus, *De cond. agror. în Gromatici*, edit. Lachmann p. 138: *Bellis gestis victores populi terras omnes ex quibus victos ejeccerunt publicavere.* Siculus Flaccus, p. 136: *Ut vero Romani omnium gentium potiti sunt, agros ex hoste captos in victorem populum partiti sunt.* Cicero, *in Verrem*, II, III, 6; *De lege agraria*, I, 2; II, 15. Appian, *Răsboaiele civile*, I, 7. In virtutea acestui principiu *solum provinciale* aparţinea de drept poporului roman; Gaius II, 7; *In provinciali solo dominium populi romani est.*

[2] Titu Liviu, I, 38; VII, 31; XXVIII, 34. Polybiu, XXXVI, 2. Găsim formula de predare chiar în Plaut, *Amphitryon: Urbem, agrum, aras, focos seque uti dederent* (V, 71) *deduique humanaque omnia, urbem et liberos* (V. 101).

[3] *Iliada* III, 245-301.

[4] Κατὰ ἱερῶν τελείων, Thucydide, V, 47. Cf. Xenofon, *Anabasa* II, 2, 9: σφάξαντες ταῦρον καὶ κάπρον καὶ κριὸν, καὶ βάπτοντες ξίφος

Fiecare popor invoacă zeii săi particulari [1] şi pronunţă formula de jurământ care-i este proprie [2]. Această rugăminte şi acest jurământ făcut zeilor leagă părţile contractante. Grecii nu spun: a semna un tratat, ci spun: „a înjunghia victima jurământului, ὅρκια τέμνειν, sau a face libaţiunea, σπένδεσθαι; şi când istoricul vrea să dea numele acelora pe care în limbaj modern i-am numi semnatarii tratatului, spune: „iată numele acelora care au făcut libaţiunea“ [3].

Virgil, care descrie cu o atât de scrupuloasă exactitudine moravurile şi obiceiurile romane, nu se depărtează prea mult de Homer, atunci când ne arată cum se face un tratat: „Se aşează între cele două armate un rug, se clădeşte un altar divinităţilor care le sunt comune. Un preot îmbrăcat în alb aduce victima. Cei doi şefi fac libaţiunea, invocă zeii, pronunţă promisiunea lor; apoi victima este înjunghiată, iar carnea sa este aşezată pe flacăra altarului“ [4]. Titu Liviu este de o claritate remarcabilă asupra acestui punct al dreptului public roman: „Un tratat nu poate fi făcut fără fetiali şi fără săvârşirea riturilor sacramentale; căci un tratat nu este o convenţie, *o sponsio*, ca între oameni; un tratat se închee prin pronunţarea unei rugăciuni, *precatio*, prin care se cere ca poporul care nu-şi va ţine promisiunile care au fost exprimate, să fie lovit de zei, aşa cum victima a fost lovită de fetial“ [5].

Singură această ceremonie religioasă, dădea convenţiilor internaţionale un caracter sfânt şi inviolabil. Toată lumea cunoaşte istoria furcilor caudine. O armată întreagă, prin intermediul consulilor, questorilor, tribunilor şi centurionilor săi, făcuse o convenţie cu Samniţii. Insă nu fusese sacrificată nici o victimă, sau pronunţată

[1] Thucydide, II, 71.
[2] Idem, V, 47; Ὀμνύντων τὸν ἐπιχώριον ὅρκον ἕκαστος.
[3] Idem V, 19.
[4] Virgil, XII, v. 13, 118-120, 170-174, 200-215. Cf. VIII, 641: *Et caesa jungebant foedera porca.*
[5] Titu Liviu, IX, 5. Acelaş istoric dă în altă parte, I, 24, descrierea complectă a ceremoniei şi o parte din *precatio*. O vom găsi deasemenea în Polybiu, III, 25.

vreo rugăciune, nici nu fusese luat vreun angajament, față de zei. Deaceea Senatul s'a crezut dator să spună că acea convenție nu avea nici o valoare și anulând'o, nici un pontif și nici un patrician n'a crezut că s'ar comite un act de rea credință.

La cei vechi era părere constantă faptul că fiecare om nu avea obligații decât față de zeii săi particulari. Trebuie să ne amintim cuvântul unui oarecare grec, a cărei cetate adora pe eroul Alabandos; el se adresa unui om dintr'o altă cetate care adora pe Hercule: „Alabandos, spunea dânsul, este un zeu, pe când Hercule nu“ [1]. Cu asemenea idei, era necesar ca într'un tratat de pace, fiecare cetate să-și ia propriii săi zei ca martori ai jurămintelor sale. „Am făcut un tratat și am vărsat libațiuni, spun Plateenii Spartiaților; am jurat, voi, pe zeii părinților voștri, noi, pe zeii cari stăpânesc țara noastră“ [2]. Deobicei, căutau să invoace, dacă era posibil, divinități cari să fi fost comune celor două orașe. Ei jurau pe acești zei care era vizibili tuturor, Soarele care luminează totul, Pământul care-i hrănește. Insă zeii fiecărei cetăți și eroii săi protectori impresionau mult mai mult pe oameni și trebuia ca cei cari contractau să-i ia de martori dacă voiau să fie în adevăr legați prin religie.

După cum în timpul răsboiului zeii se amestecau cu luptătorii, tot astfel ei trebuiau să fie cuprinși în tratate. Se stipula deci că va fi și între zei alianță, după cum era între oamenii a două cetăți. Pentru a stabili această alianță a zeilor, se întâmpla uneori ca două popoare să-și permită reciproc să asiste la serbările lor sfinte [3]. Uneori își deschideau reciproc templele și făceau un schimb de rituri religioase. Roma hotărî într'o zi că divinitatea orașului Lanuvium va protegui de atunci înainte pe Romani, care vor avea dreptul să i se închine și să intre în templul său [4]. Uneori fiecare din cele două părți contractante se angajau să aducă un cult zeităților

[1] Cicero, *De natura Deorum*, III, 19.
[2] Tchucydide, II, 71.
[3] Thucydide, V, 23. Plutarc, *Teseu*, 25, 33.
[4] Titu-Liviu, VIII, 14.

celeilalte părţi. Astfel Elenii, făcând un tratat cu Etolienii, au adus apoi sacrificiu anual eroilor aliaţilor lor [1]. Adeseori două oraşe hotărau ca fiecare din ele să introducă în rugăciunile sale şi numele celuilalt [2].

Era lucru obişnuit ca în urma unei alianţe să se reprezinte prin statui sau medalii divinităţile celor două oraşe, dându-şi mâna. Astfel avem medalii pe care vedem uniţi pe Apollon din Milet şi geniul Smyrnei, pe zeiţa Pallas a Sideenilor şi pe Artemis a Pergilor, pe Apollon din Hyerapolis şi pe Artemisa din Ephes. Virgil, vorbind de o alianţă între Tracia şi Troieni, ne arată penaţii celor două popoare uniţi şi asociaţi [3].

Aceste obiceiuri bizare răspundeau perfect ideei pe care şi-o făceau cei vechi despre zei. Cum fiecare cetate îi avea pe ai săi, părea foarte natural ca aceşti zei să figureze în lupte şi în tratate. Răsboiul sau pacea între două oraşe însemna răsboi sau pace între două religii. Dreptul ginţilor la cei vechi a fost mult timp fondat pe acest principiu. Când zeii erau duşmani, era răsboi fără iertare şi fără nici o regulă; de îndată ce erau prieteni, oamenii erau legaţi între dânşii şi aveau sentimentul datoriilor reciproce. Dacă se putea presupune că divinităţile poliade a două cetăţi ar fi avut vreun motiv destul de puternic să fie aliate, şi cele două cetăţi atunci făceau la fel. Primul oraş cu care Roma a legat prietenie a fost Caere în Etruria, şi Titu Liviu ne spune motivele: „In dezastrul invaziunei Galilor, zeii romani au găsit adăpost în Caere; ei au locuit acest oraş, au fost adoraţi acolo; o legătură sfântă de ospitalitate se formase între zeii romani şi cetatea Etruscă [4]; de atunci, religia nu mai îngăduia ca cele două oraşe să fie duşmane, ele au rămas aliate pentru totdeauna.

[1] Pausanias, V, 15, 12.

[2] Astfel Atena făcea rugăciuni pentru Chios şi reciproc. v. Aristophan, *Păsările*, v. 880 şi un curios fragment din Theopompiu, citat de Scoliast asupra aceluiaş vers.

[3] Virgil, *Eneida*, III, 15; *Sociique penates.* Cf. Titu Liviu I, 45; *Deos consociatos.*

[4] Titu-Liviu, V, 50, Aulu Gellu, XVI, 1 ,

CAPITOLUL XVI

Confederaţiunile; Coloniile

Nu este nici o îndoială că spiritul grec a făcut sforţări pentru a se ridica deasupra regimului municipal; de foarte timpuriu, mai multe cetăţi s'au întrunit într'un fel de fedraţiune; însă chiar aici, practicile religioase au ţinut un mare loc. După cum cetatea avea altarul prytaneului, tot aşa cetăţile asociate au avut şi ele altarul lor comun [1]. Cetatea avea eroii săi, divinităţile sale poliade, serbările sale; confederaţia a avut deasemenea templul său, zeii săi, ceremoniile, aniversările sale, indicate prin prânzuri sfinte şi prin jocuri sacre.

Grupul celor douăsprezece colonii ioniene din Asia Mică îşi aveau templul lor comun, numit Panioniul [2], el era închinat lui Posseidon Helicon ianul, pe care aceiaşi oameni îl slăviseră în Pelopones înainte de migraţiunea lor [3]. In fiecare an ei se reuneau în acel loc sfânt pentru a celebra serbarea numită *Panionia;* ei aduceau împreună un sacrificiu şi împărţeau mâncărurile sfinte. Oraşele doriene din Asia aveau templul lor comun pe promontoriul Triopium; acest templu era închinat lui Apollon şi lui Poseidon şi se celebrau acolo la aniversări, jocurile triopice [4].

Pe continentul grec, grupul de cetăţi beoţiene avea templul lor închinat Atenei Itonia [5], şi serbările sale anuale, *Pambeotia.* Cetăţile acheene aveau sacrificiile lor comune la Ægium şi ofereau un cult zeiţei Demether [6] Pamachea.

[1] Ἑστία κοινὴ τῶν Ἀρκάδων. Pausanias, VIII, 5.
[2] Herodot, I, 143.
[3] Strabon, VIII, 7, 2.
[4] Herodot, I, 148: Συλλεγόμενοι Ἴωνες ἄγεσκον ἑορτὴν τῇ ἔθεντο οὔνομα Πανώνια. Strabon, XIV, I, 20. Πανιώνια συντελεῖται τῷ Ποσειδῶνι καὶ θυσία. Diodor, XV, 49.
[5] Herodot I, 144, Aristide din Milet, în *Fragmenta hist grec*, ed. Didot. vol. IV p. 324.
[6] Pausanias, IX, 34.

Cuvântul amficționie pare a fi fost termenul antic care desemna asociația mai multor cetăți. A fost încă din primele timpuri ale Greciei un număr destul de mare de amfictionii. E cunoscută aceia din Calauria, din Delos, Thermopile și Delphi. Insula Calauria era centrul unde se întruneau orașele Hermion, Epidaur, Prasies, Nauplia, Egina, Atena, Orchemenos. Aceste orașe săvârșeau acolo un sacrificiu la care nici un alt oraș nu lua parte [1]. Acelaș lucru se întâmpla la Delos, unde din timpuri foarte vechi, insulele vecine trimiteau reprezentanți pentru a celebra serbarea lui Apollon prin sacrificii, coruri și jocuri [2].

Amphictionia din Termopile, mai cunoscută în istorie, nu era de altă natură decât cele precedente. Formată la origină între cetăți care erau vecine [3], ea avea templul vechei Demether, sacrificiile și serbarea sa anuală [4].

Nu era amfictionie sau federație fără cult; „căci, spune cineva, aceași idee care a prezidat la fundarea orașelor a făcut să se instituiască și sacrificiile comune mai multor cetăți; vecinătatea și nevoia reciprocă apropriindu-i, ele au celebrat împreună serbări religioase și panegirice; o legătură de prietenie naștea din prânzul sfânt și din libațiunea făcută în comun“ [5].

[1] Strabon, VIII, 6, 14. Cu timpul s'au produs schimbări. Argienii au luat locul cetății Nauplia în ceremonia sfântă și Lacedemonienii pe acela al cetății Prasies.

[2] Thucydide, III, 104: ἦν δὲ τὸ πάλαι μεγάλη σύνοδος εἰς τὴν Δῆλον τῶν Ἰώνων καὶ νησιωτῶν σὺν γυναιξὶ καὶ παισὶν ἐθεώρουν, καὶ ἀγὼν ἐποιεῖτο, χοροὺς τε ἀνῆγον αἱ πόλεις.

Această amficționie a fost restabilită în secolul V de Atena, însă cu totul în alt stil.

[3] Eschin, 116, enumără popoarele care stăpâneau împreună templul ἔθνη μετέχοντα τοῦ ἱεροῦ; erau Tesalieni, Beotieni, Dorienii din tetrapolis, Ionienii, Perhebii, Magneții, Delopii și Locrienii, Eteenii, Ftioții, Malienii și Foceenii. Sparta figura ca o colonie a Doridei, Atena ca o parte a popoporului ionian. Cf. Pausanias X, 8; Harpocration V, ἀμφικτύονες.

[4] Strabon IX, 5, 17.

[5] Idem, IX, 3, 6, Maineke a fost de părere că acest pasagiu erà interpolat și l-a tăiat din ediția sa. Desigur el este de un autor vechiu, foarte probabil de Strabon. Dealtminteri aceiași idee e exprimată de Denys din Halicarnasseus, 14, 25.

Cetăţile confederate trimeteau, în zilele indicate de religie, câţiva oameni cari erau îmbrăcaţi pentru moment cu un caracter sacerdotal şi care erau numiţi theori, pylagori, sau hieromnemoni. O victimă era sacrificată de faţă cu dânşii, în cinstea zeului asociaţiei şi carnea friptă pe altar era împărţită între reprezentanţii cetăţilor. Acest prânz comun, întovărăşit de imnuri, de rugăciuni şi de jocuri, era dovada şi legătura asociaţiei. Dacă unitatea grupului elenic s'a manifestat vreodată clar în spiritul Grecilor, aceasta a fost numai prin intermediul zeilor comuni şi a ceremoniilor sfinte, la care se adunau. După imaginea divinităţilor poliade, ei avură un Zeus Panhelenic. Jocurile olimpice, istmice, nemeice, pythice, erau mari solemnităţi religioase la care au fost admişi cu timpul toţi Grecii. Ficare oraş trimetea teoria sa pentru a lua parte la sacrificii [1]. Patriotismul grec n'a cunoscut mult timp decât această formă religioasă. Thucydide aminteşte în mai multe locuri de zeii cari sunt comuni Helenilor [2], şi atunci când Aristofan roagă pe compatrioţii săi să renunţe la luptele lor interne, el le spune: „Voi care la Olimpia, la Thermopyle şi la Delfi, stropiţi altarele cu aceiaşi apă lustrală, nu mai sfâşiaţi Grecia prin certurile voastre, ci uniţivă împotriva barbarilor [3].

Aceste amficţionii şi aceste confederaţii aveau foarte puţin rol politic. Dacă ne-am închipui *theoriile* din Thermopyle, din canionium sau Olimpia ca un congres sau un stat federal, ne-am face o părere greşită. Chiar dacă aceşti oameni au fost uneori îndemnaţi să se ocupe de interesele materiale şi politice ale asociaţiilor, aceasta nu se întâmpla decât în mod excepţional şi sub imperiul unor circumstanţe particulare. Aceste amphicţionii nici nu împedicau măcar pe membrii lor de a se război între

[1] Platon *Legile* XII, p. 950: Θεωροὺς.... Πυθῶδε τῷ Ἀπόλλωνι καὶ εἰς Ὀλυμπίαν Διὶ καὶ ἐς Νεμέαν καὶ ἐς Ἰσθμὸν χρὴ πέμπειν, κοινωνοῦντες θυσιῶν καὶ ἀγώνων τούτοις τοῖς θεοῖς.

[2] Τὰ ἱερὰ τὰ κοινὰ τῆς Ἑλλάδος (Thucyd. III, 58). Θεοὶ ὁμοβώμιοι καὶ κοινοὶ τῶν Ἑλλήνων (Id. III, 59; V, 18).

[3] Aristofan, *Lysistrata*, v. 1130 şi urm.

dânşii. Atribuţiile lor obicinuite nu consistau în a delibera asupra intereselor, ci în a cinsti zeii, a săvârşi ceremoniile, a menţine armistiţiul sacru în timpul serbărilor şi dacă *theoriile* se organizau uneori ca un tribunal şi aplicau o pedeapsă unuia din oraşle asociaţiei, aceasta nu se întâmpla decât atunci când acel oraş ar fi neglijat vreo datorie religioasă sau atunci când ar fi uzurpat vreun pământ consacrat divinităţii [1].

Instituţii asemănătoare au existat în vechea Italie. Oraşele din Latium aveau fériile latine: reprezentanţii lor se adunau în fiecare an în sanctuarul lui Jupiter Latiaris, pe muntele Albanus. Un taur alb era sacrificat şi carnea sa era împărţită în atâtea bucăţi câte cetăţi confederate erau [2]. Cele douăsprezece oraşe ale Etruriei aveau deasemenea templul lor comun, serbarea lor anuală, jocurile lor prezidate de un mare preot [3].

Se ştie că nici Grecii, nici chiar Romanii n'au practicat colonizarea la fel cu modernii. O colonie nu era o dependenţă sau o anexă a statului colonizator; era ea însăşi un stat complet şi independent. Totuşi, o legătură de natură particulară exista între colonie şi metropolă şi aceasta ţinea de felul în care fusese fundată colonia.

Nu trebuie să credem într'adevăr, că o colonie se forma la întâmplare, sau urmând capriciului unui oarecare număr de emigranţi. Un grup de aventurieri nu putea niciodată să fundeze un oraş şi nu avea dreptul, după părerea celor vechi, să se organizeze în cetate. Erau oarecari reguli cărora trebuiau să se conformeze. Prima condiţie era să posead înainte de toate un foc sfânt; a doua, să aducă cu dânşii o persoană capabilă să săvârşească

[1] Numai cu mult mai târziu, în timpul lui Filip Macedoneanul amficţioniile s'au ocupat şi de interese politice.

[2] Denys, IV, 49 Ἵνα συνερχόμενοι πανιγυρίζωσι καὶ ἑστιῶνται καὶ κοινῶν ἱερῶν μεταλαμβάνωσι. Varron VI, 25. *Latinae feriae, a Latinis populis quibus ex sacris carnem petere jus fuit cum Romanis.* Pliniu, *Ist. nat.*, III, 9, 69: *Cum his carnem in mente Albane soliti accipere populi.* Cf. Titu Liviu, XLI, 16, Denys, IV, 49: Ἑνὸς ταύρου κοινῶς ὑπὸ πασῶν θυομένου, μέρος ἑκάστη τὸ τεταγμένον λαμβάνει.

[3] Titu Liviu, V, 1.

riturile fundării. Emigranții cereau toate acestea metropolei. Ei luau cu dânșii focul aprins la altarul sfânt[1]; luat în acelaș timp un fundator, care trebuia să aparțină uneia din familiile sfinte ale cetății[2]. Acesta practica fundarea orașului nou, urmând aceleași rituri care fuseseră săvârșite altă dată pentru orașul din care eșea[3]. Focul altarului stabilea pe vecie o legătură de religie și de rudenie între cele două orașe. Cetatea care-l furnizase era numită cetate-mamă[4]. Aceia care-l primise era față de dânsa în situația unei fiice[5]. Două colonii ale aceluiași oraș se numeau între ele cetăți surori[6].

Colonia avea acelaș cult ca și metropola[7]; ea putea avea câțiva zei particulari, trebuia însă să păstreze și să cinstească divinitățile poliade ale orașului din care eșise. Cele douăsprezece cetăți ioniene ale Asiei Mici, care erau socotite colonii ateniene, nu pentrucă ar fi fost compuse din Atenieni, ci pentrucă luaseră foc din prytaneul Atenei și luaseră cu dânsele fundatori atenieni, aduceau un cult divinităților din Atena, celebrând serbările lor[8], și le trimeteau în fiecare an sacrificii și *theorii*[9]. Astfel făceau coloniile Corintului și ale cetății Naxos[10]. Deasemeni Roma, colonia cetății Alba și prin aceasta a Laviniumului, făcea în fiecare an un sacrificiu pe muntele Albanun și trimetea victime la Lavinium „unde erau penații săi"[11]. Un vechiu obicei al Grecilor era ca

[1] Etymologicum magnum, V: Πρυτανεῖα; Herodot I, 136.

[2] Herodot, I, 146, Thucydide, I, 24; VI, 3-5; Diodor V, 53, 59, 81, 83, 84; Plutarc, *Timoleon*.

[3] Thucydide, III, 34; VI, 4. Varron, *De lingua lat.* V, 143: *Coloniae nostrae item, conditae ut Roma.*

[4] Atenienii sunt numiți de Herodot *părinții* Ionienilor, VII, 51; VIII 22.

[5] Această idee e adeseori exprimată de cei vechi. Polybiu, XII, 10; Denys, III; Titu-Liviu, XXVII, 9. Platon, *Legile*, VI; Thucydide, I, 38.

[6] Polybiu, XXII, 7, 11; Plutarc, *Timoleon*, 15.

[7] Thucydide. VII, 4; Polybiu, IX; Strabon, IV, 1, 4.

[8] Herodot, I, 147; VII, 95.

[9] Thucydide, I, 25, Scholiastul lui Aristofan, *Norii*, 385; Isocrate, *Panegyrice*, 7, 31.

[10] Diodor, XII, 30; Thucydide VI, 3.

[11] Varron, *De lingua latina*, V. 144; Denys II, 52; Plutarc, *Coriolan*, 28.

metropola să trimeată coloniei pontifi, care prezidau cultul său şi vegheau la menţinerea riturilor [1].

Aceste legături religioase între colonii şi metropole au rămas foarte puternice până în secolul V-lea al erei noastre. Cât despre o legătură politică, multă vreme cei vechi nu s'au gândit să stabilească vreuna [2].

CAPITOLUL XVII

Romanul; Atenianul

Aceiaşi religie care a fundat societăţile şi le-a guvernat mult timp, a format şi sufletul omenesc şi-a făurit omului caracterul său. Prin dogmele şi practicile sale, dădu Romanului şi Grecului un anumit fel de a gândi şi de a acţiona şi anumite obiceiuri, de care ei nu s'au putut desface multă vreme. Ea arăta omului pretutindeni zei. Zei mici, zei foarte supărăcioşi şi rău voitori. Strivea omul sub frica de a nu avea zeii împotriva sa şi nu-i lăsa nici o libertate în actele sale.

E interesant de văzut ce loc ocupă religia în vieaţa unui Roman. Casa este pentru dânsul ceeace este penrtu noi un templu; el găseşte într'însa cultul şi zeii săi. Căminul său este un zeu; pereţii, uşile, pragul, sunt zei la rândul lor. Pietrele de hotar, care înconjură ogorul, sunt iarăşi zei. Mormântul este un altar şi strămoşii săi sunt fiinţe divine.

Fiecare din acţiunile sale zilnice este un rit. Intreaga sa zi aparţine religiei. Dimineaţa şi seara invocă focul sacru, penaţii, strămoşii săi; plecând de acasă sau întorcându-se, le adresează o rugăciune. Fiecare prânz este un act religios pe care-l împarte cu divinităţile sale

[1] Ἔθος ἦν ἀρχιερέας ἐκ μητροπόλεως λαμβάνειν, Scholiastul lui Thucydide, I, 25.

[2] Această legătură politică abia încercată de cetatea Corint (Thucydide 1, 56) n'a fost în adevăr constituită decât în *cleruchiile* Atenei şi coloniile romane; unele şi altele sunt de dată relativ recentă, şi nu ne vom ocupa de ele aci.

casnice. Naşterea, inițierea, luarea togei, căsătoria și aniversările tuturor acestor evenimente, sunt actele solemne ale cultului său.

El pleacă de acasă și aproape nu poate să facă un pas fără să întâlnească un obiect sfânt; fie o capelă, fie un loc pe care odinioară a căzut trâsnetul, fie un mormânt; aci e nevoit să se reculeagă și să pronunțe o rugăciune; aci trebuie să-și întoarcă ochii și să-și acopere fața pentru a evita vederea unui obiect funest.

In fiecare zi săvârșește sacrificii în casa sa, în fiecare lună în curie și de mai multe ori pe an în *gens* sau în tribul său. In afară de toți acești zei, el mai datorește un cult și acelora ai cetății. La Roma erau mai mulți zei decât cetățeni.

Face sacrificii pentru a mulțumi zeilor; mai face altele și în număr mult mai mare pentru a le stâmpăra mânia. Intr'o zi ia parte la o procesiune și dansează într'un ritm antic, la sunetul flautului sfânt. Intr'o altă zi el conduce carele în care sunt culcate statuile zeităților [1]. Altă dată este serbarea numită *lectisternium;* într'una din străzi este aranjată o masă încărcată de bucate; pe paturi sunt culcate statuile zeilor și fiecare Roman trece înclinându-se, purtând o coroană pe cap și o ramură de laur în mână [2].

Ei au o serbare pentru semănături, una pentru seceriș, alta pentru tăiatul viei. Mai înainte ca grâul să fi legat spic, el a trebuit să facă mai mult de zece sacrificii și să invoace vreo zece divinități particulare pentru succesul recoltei sale. Are mai ales un mare număr de serbări închinate morților, căci se teme de dânșii [3].

[1] Asupra procesiunei, numită *tensae* vezi Titu-Liviu, V, 41; Suetoniu, *Vespasian*, 5; Festus, ed. Mueller, p. 364.

[2] Titu-Liviu, XXXIV, 55; XL, 37; Pliniu XXXII, 2, 10.

[3] Plaut, *Amphitrion*, II, 2, 145, Ovidiu (*Fastes*, V, 421 și urm.) descrie riturile obișnuite pentru a goni strigoii; trebue să te scoli la miezul nopții, să străbați casa cu picioarele goale, să trosnești degetele, să ții în gură boabe negre de fasole și să le scuipi pe jos, întorcând capul și spunând: „Iacă ce dăruesc; prin aceste boabe de fasole, mă răscumpăr". Spiritele adună boabele și încântate pleacă. Acesta este ritul antic.

Nu pleacă niciodată de acasă fără să se uite dacă nu apare cumva vreo pasăre de piază rea. Sunt cuvinte pe care nu îndrăzneşte să le pronunţe nici odată în vieaţa sa. Dacă are vreo dorinţă, şi-o scrie pe o tabletă pe care o depune la picioarele statuii vreunui zeu [1].

In fiecare moment consultă zeii şi vrea să le ştie voinţa. Işi găseşte toate hotărîrile sale în măruntaiele victimelor, în sborul păsărilor, sau în interpretarea fulgerelor [2]. Faptul că se anunţă o ploaie de sânge sau existenţa unui bou care să vorbească, îl turbură şi-l face să tremure; nu va fi liniştit decât după ce o ceremonie expiatorie l-a împăcat cu zeii săi [3].

Nu porneşte de acasă decât cu piciorul drept; nu-şi taie părul decât pe lună plină. Poartă asupra lui amulete. Impotriva incendiului îşi acoperă pereţii locuinţei sale cu tot felul de inscripţii magice. Ştie diferite formule pentru a înlătura boala, şi altele pentru a o vindeca; trebuie însă ca aceste formule să fie repetate de douăzeci şi şapte de ori şi de fiecare dată să scuipi într'un anumit fel [4]. El nu ia cuvântul la Senat dacă victimele n'au dat semne favorabile. Părăseşte adunarea poporului dacă a auzit ţipătul unui şoarece. Renunţă la planurile cele mai bine hotărîte, dacă a zărit o piază rea sau dacă a auzit un cuvânt funest. Este brav în luptă, cu singura condiţie însă, ca auspiciile să-i asigure victoria.

Romanul despre care am vorbit aici nu este omul din popor, omul slab de spirit pe care mizeria şi ignoranţa îl fac superstiţios. Am vorbit de patrician, de omul nobil, puternic şi bogat. Acest patrician e rând pe rând

[1] Juvenal, *Satire*, X, 55. Despre acest lucru găsim mărturie şi în tabletele de plumb găsite la Delfi de dl. Carapanos.

[2] Cicero, *De divinitate*, I, 2. *Nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiae gerebatur.* Valeriu-Maxim, II, 2, 1 *apud antiquos, non solum publice, sed etiam privatim, nihil gerebatur sine auspicio prius sumpto.*

[3] Titu-Liviu, XXIV, 10, XXVII, 4; XXVIII, 11, *et alias passim.*

[4] A se vedea între altele formulele pe care le dă Caton, De re rust., 166 şi Varron, *De re rust.*, II, 1, 137. Cf. Pliniu, *I. n.* XXVIII, 2-5 (4-23).—Legea celor douăsprezece table pedepseşte omul *qui fruges excantassit* (Plinius, XXVIII, 17; Servius, *ad Eclogas*, VIII, 99; cf. Ciceron, *De rep.* IV, 10).

militar, magistrat, consul, agricultor, comerciant; însă pretutindeni şi întotdeauna este preot şi gândirea sa este fixată asupra zeilor. Patriotism, dragoste de glorie, de bani, oricât de puternice ar fi aceste sentimente asupra sufletului său, frica de zei stăpâneşte totul. Horaţiu a spus cuvântul cel mai adevărat asupra Romanului: Temându-se de zei a devenit stăpânul pământului.

Dis te minorem quod geris, imperas.

S'a zis că aceasta era o religie politică. Dar putem oare să ne închipuim că un Senat de 300 de membri, un corp compus din trei mii de patricieni, să se fi putut înţelege cu o asemenea unanimitate pentru a înşela poporul ignorant? Şi aceasta timp de secole, fără ca printre atâtea rivalităţi, lupte, uri personale, să nu se fi ridicat niciodată o voce care să spună: toate acestea sunt minciuni. Dacă un patrician ar fi trădat secretele castei sale, dacă adresându-se plebeilor, care suportau nerăbdători jugul acestei religii, i-ar fi scăpat şi liberat odată de aceste auspicii şi sacerdoţii, acest om ar fi dobîndit imediat o aşa de mare trecere, încât ar fi devenit stăpânul întregului Stat. Şi putem oare crede că, dacă patricienii n'ar fi crezut în religia pe care o practicau, o asemenea tentaţie n'ar fi fost destul de puternică, pentru a determina cel puţin pe unul dintre ei să reveleze secretul? Nu înşelăm profund asupra naturii umane dacă presupunem că o religie ar putea să se stabilească prin convenţie şi să se susţină prin impostură. Să căutăm în Titu Liviu decâte ori această religie stânjenea chiar pe patricieni, de câteori a pus în cumpănă Senatul şi i-a împedicat acţiunea şi numai atunci să spunem dacă această religie a fost inventată pentru comoditatea oamenilor politici. Abia pe timpul lui Cicero a început să se creadă că religia putea fi folositoare guvernământului; atunci însă religia era deja moartă în suflete.

Să luăm un Roman din primele secole; să alegem unul din cei mai mari răsboinici, pe Camilus, care a fost de cinci ori dictator şi care a învins în mai mult de zece

lupte. Pentru a avea noţiunea exactă trebuie să ni-l reprezentam în aceiaşi măsură şi preot şi răsboinic. Aparţinea *gintei* Furia: pronumele sau e un cuvânt care desemnează o funcţie sacerdotală. Copil, a purtat toga pretextă, care indică din ce castă face parte şi bulla, care înlătura spiritele rele. A crescut asistând în fiecare zi la ceremoniile cultului. Şi-a petrecut tinereţea instruindu-se în riturile religioase. E adevărat că atunci când a isbucnit un răsboi, preotul s'a făcut soldat; a fost văzut, rănit în coapsă, într'o luptă de cavalerie, smulgându-şi fierul din rană şi continuând să lupte. După mai multe campanii a fost ridicat în magistratură; a făcut sacrificii publice, a judecat, a comandat armate. Sosi o zi când s'au gândit la dânsul pentru dictatură. In aceiaşi zi magistratul în funcţiune, după ce s'a recules în timpul unei nopţi senine, a consultat zeii; gândul său era la Camilus, al cărui nume îl pronunţa încet şi ochii săi erau fixaţi pe cer, unde căutau prevestiri. Zeii n'au trimis decât foarte bune, aceasta însemna că le era agreabil Camilus; deci el este numit dictator.

Iată-l şef de armată; ese din oraş, nu fără a fi consultat auspiciile şi sacrificat multe victime. Are sub ordinele sale mulţi ofiţeri, aproape tot atâţi preoţi, un pontif, auguri, aruspicii, pularii, victimarii şi un soldat care purta focul sfânt.

E însărcinat să termine răsboiul împotriva cetăţii Veii, care este asediată fără succes de nouă ani. Veii este un oraş etrusc, adică aproape un oraş sfânt; trebuie să lupţi mai mult cu credinţa decât cu îndrăsneala. Dacă de nouă ani Romanii sunt întotdeauna învinşi, aceasta înseamnă că Etruscii cunosc mai bine riturile, care sunt plăcute zeilor şi formulele magice, care întorc zeii de partea lor. Roma, la rândul său, a deschis cărţile sibiline şi a căutat într'însele voinţa zeilor. A observat că feriile latine au fost pângărite de vreun viciu de formă şi a reînoit sacrificiul. Etruscii au totuşi superioritatea; nu le rămâne decât o singură resursă: să răpească un preot etrusc şi să afle dela dânsul secretul zeilor. Un preot veian e luat prizonier şi dus la Senat: „Pentru ca

Roma să aibă victoria, spune dânsul, trebuie să coboare nivelul lacului Alban, păzindu-se bine să nu cumva să se scurgă apa în mare". Roma ascultă şi sunt tăiate o înfinitate de canaluri şi de locuri de scurgere şi apa lacului se pierde în câmpie. In acest moment este ales dictator Camilus. El se duce în lagăr, în apropierea cetăţii Veii. E sigur de succes; căci toate oracolele au fost consultate, toate ordinele zeilor au fost săvârşite; dealtfel, înainte de a pleca din Roma, el a promis zeilor protectori serbări şi sacrificii. Pentru a învinge nu neglijează mijloacele omeneşti; măreşte armata, întăreşte disciplina, sapă o galerie subterană pentru a putea pătrunde în cetate. Ziua atacului soseşte; Camilus ese din cortul său; consultă auspiciile şi sacrifică victimele. Pontificii şi augurii îl înconjoară; îmbrăcat cu *paludamentul*, el invoacă zeii: „Sub conducerea ta, Apollo, şi prin voinţa ta, care mă inspiră, merg pentru a cuceri şi distruge cetatea Veii; ţie, dacă vei fi învingător, îţi promit şi-ţi închin a zecea parte din pradă". Insă nu este suficient să ai zeii de partea ta; inamicul are deasemenea o divinitate puternică, care-l apără. Camilus o evoacă prin această formulă„: Junona regină, care în prezent locuieşti în cetatea Veii, te rog vino cu noi învingătorii; urmează-ne în oraşul nostru, primeşte cultul nostru; fie ca oraşul nostru să devină al tău". Apoi, după ce sacrificiile sunt săvârşite, rugăciunile spuse, formulele recitate, când Romani sunt siguri că zeii sunt de partea lor şi că nici unul nu mai apără inamicul, ei dau asaltul şi oraşul este luat. Acesta este Camilus. Un general roman e un om care ştie să lupte admirabil, care cunoaşte mai ales arta de a se face ascultat, care însă crede profund în auguri, care săvârşeşte în fiecare zi acte religioase şi care-i convins că ceia ce importă mai mult nu este curajul şi nici disciplina, ci enunţarea câtorva formule exact spuse, după prescripţia riturilor. Aceste formule adresate zeilor îi determină şi-i constrâng aproape întotdeauna să-li dea victoria. Pentru un astfel de general recompensa supremă este faptul că Senatul îi îngădue să săvârşească sacrificiul triumfal. Atunci se urcă pe carul sfânt, care

este înhămat cu patru cai albi, aceiaşi care duc statuia lui Jupiter în zilele de mari procesiuni, e îmbrăcat cu toga sfântă, aceiaşi cu care sunt îmbrăcaţi zeii în zilele de sărbătoare; are capul încununat; în dreapta ţine o ramură de lauri, în stânga un sceptru de fildeş; acestea sunt tocmai atributele şi costumul pe care le poartă statuia lui Jupitetr [1]. Sub această majestate, aproape divină, el se arată concetăţenilor săi şi merge să aducă omagii adevăratei majestăţi a celui mai mare zeu roman. El urcă Capitoliul şi ajuns în faţa templului lui Jupiter, sacrifică victimele.

Teama de zei nu era un sentiment propriu Romanului; ea stăpânea la fel şi sufletul Grecului. Aceste popoare, formate la origine de religie, hrănite şi crescute de dânsa, au păstrat foarte mult timp pecetea educaţiei lor primitive. Sunt cunoscute scrupulele Spartanului care nu începe niciodată o expediţie decât dacă-i lună plină [2], care sacrifică mereu victime, pentru a şti dacă trebuie să lupte şi care renunţă la întreprinderile cele mai bine concepute şi cele mai necesare, pentrucă un semn rău îl sperie. Atenianul se deosibeşte de Roman şi de Spartan prin foarte multe trăsături de caracter şi de spirit. Li se aseamănă însă prin teama de zei. O armată ateniană nu intră niciodată în campanie înainte de a şaptea zi a lunei şi când o flotă vrea să pornească pe mare, au mare grije să aurească din nou statuile lui Palas Atena.

Xenofon asigură că Atenieniî au mult mai multe ser-

[1] Titu Liviu, V, 23: *Curru albis equis juncto . . . Jovis Solisque equis.* Idem, X, 7: *Qui Jovis Optimi Maximi, ornatu decoratus, curru curato vectus in Capitolium.* Pliniu, *I. N.* XXXIII, 7, 36. *Jovis simulacri faciem minio inlini solitum triumphantiumque corpora.* Denys, II, 34; 5, 47, Appian, *Răsboaiele punice,* 66, Cf. Juvenal, X, 38: *In tunica Jovis.*

[2] Herodot, VI, 106: „Când s'a aflat debarcarea Perşilor, Spartanii au voit să sară în ajutor Atenienilor; însă nu le-a fost posibil să pornească imediat; căci nu voiau să violeze regula (τὸν νόμον, regulă religioasă); ei spuseseră că nu vor porni în campanie decât în ziua când va fi luna plină". Istoricul nu ne spune dacă nu cumva acesta nu era decât un pretext. Trebue să judecăm pe cei vechi după ideile lor şi nu după ale noastre.

bări religioase decât oricare alt popor grec[1]. „Ce de victime oferite zeilor, spune Aristofan[2], ce de temple! ce de cetăți, ce de procesiuni sacre! In orice clipă a anului vedem banchete religioase și victime încoronate". „Noi, spune Platon, oferim cele mai numeroase sacrificii și facem pentru zei procesiunile cele mai strălucite și cele mai sfinte"[3].

Cetatea Atenei și întreg teritoriul ei sunt acoperite de capele și temple; unele sunt pentru cultul cetății, altele pentru cultul triburilor și al demelor, sau pentru cultul familiilor. Fiecare casă este ea însăși un templu și aproape în fiecare ogor este un mormânt sacru.

Atenianul pe care ni-l închipuim așa de nestatornic, așa de capricios și de liber cugetător, are, dimpotrivă un ciudat respect pentru vechile tradiții și vechile rituri. Principala sa religie, aceeia care obține dela dânsul devoțiunea cea mai ferventă, este religia strămoșilor și a eroilor. El are cultul morților și se teme de dânșii. Una din legile sale îl obligă să le ofere în fiecare an prinosul recoltei; o altă lege îi interzice să pronunțe vreun cuvânt care ar putea să le provoace mânia[4]. Tot ceia ce se leagă de antichitate este sfânt pentru Atenieni. Au vechi culegeri în care sunt consemnate riturile și niciodată nu se depărtează de dânsele[5]; dacă un preot ar introduce în cult cea mai ușoară inovație, ar fi pedepsit cu moartea. Riturile cele mai bizare sunt păzite din secol în secol. Intr'o zi a anului, Atenianul face un sacrificiu în onoarea Arianei și fiindcă se spunea că iubita

[1] Xenofon, *Resp. ath.*, III, 2. Sophocle spune că Atena este cea mai credincioasă cetate (Oedip la Colona, 1007). Pausanias observă I, 24 că Atenienii erau mai atenți decât toate celelalte popoare, în privința cultului zeilor.

[2] Aristofan, *Norii.*

[3] Platon, *Alcibiade*, II, p. 148.

[4] Plutarc *Solon*, 21.

[5] A se vedea ce spune Isocrate despre fidelitatea celor vechi pentru riturile antice, *Areopagitica*, 29-30. Cf. Lyisias, *adv. Nichomarch.*, 19: τὰ ἐκ τῶν κύρβεων θύοντες.

Demosthene amintește deasemenea vechiul principiu care cere ca sacrificiile să fie făcute după riturile celor vechi, fără să fie nimic omis și nici schimbat. (in *Neaeream*, 75).

lui Thezeu ar fi murit în timpul facerei, atunci ei sunt obligaţi să imite ţipetele şi mişcările unei femei în timpul facerei. Ei mai celebrau o altă serbare anuală, numită Oschophories şi care este pantomina întoarcerei lui Thezeu în Attica; atunci se încununează caduceul unui crainic, căci crainicul lui Thezeu îşi încununase caduceul; se scot anumite ţipete pe cari presupun că le-ar fi scos crainicul, şi se formează o procesiune în care fiecare poartă costumul care se obicinuia pe timpul lui Thezeu. Mai este o altă zi în care ori ce Athenian îşi fierbe legumele într'o oală de o formă determinată; aceasta este un rit a cărui origine se pierde în depărtata antichitate, al cărui sens nu mai este înţeles, şi totuşi este păstrat cu sfinţenie în fiecare an [1].

Athenianul ca şi Romanul, are zile faste şi nefaste; în zilele nefaste, nimeni nu se căsătoreşte, nu se începe nici o întreprindere, nu se ţin adunări, nu se distribue justiţia. Ziua a optsprezecea şi a nouăsprezecea a fiecărei luni sunt întrebuinţate pentru purificaţiuni. In ziua Plynteriilor, zi nefastă prin excelenţă, se acopere marea statuie a divinităţii poliade [2]. Dimpotrivă, în ziua Panatheneelor, vălul zeiţei este purtat în mare procesiune şi toţi cetăţenii, fără deosebire de vârstă şi rang, trebuie să-i facă cortegiu. Athenianul aduce sacrificii pentru rodnicia recoltelor, pentru ploaie sau timp frumos, pentru a lecui boalele sau a goni foametea sau ciuma.

Athena are culegerile sale de oracole antice, după cum Roma are cărţile Sybiline, şi întreţine în Prytaneu oameni cari-i prezic viitorul [3]. Pe străzi se puteau întâlni la fiecare pas prezicători, preoţi, tălmăcitori de visuri [4]. Athenianul crede în prevestiri; un strănut sau ţiuitul urechilor îl opresc în executarea vre unei întreprinderi [5].

[1] Plutarc, *Tezeu*, 20, 22, 23.

[2] Platon, *Legile*, VII, p. 800: Ἡμέραι μὴ καθαραὶ ἀλλ' ἀποφράδες. Philochor, *Fragmente*, 183. Xenophon, *Hellenicele*, I, 4, 12.

[3] Aristofan, *Pax*, 1084.

[4] Thucydide, II, 8. Platon vorbeşte şi de „sacrificatorii şi de prezicătorii ambulanţi cari asaltau porţile celor bogaţi". (*Politica*, II).

[5] Aristofan şi comentatorul său, *Aves*, 721. Euripide, *Ion*, 1189.

Nu se îmbarcă nici o dată fără a consulta auspiciile [1]. Inainte de a se căsători, are grije să consulte sborul păsărilor [2]. Crede în cuvinte magice şi dacă este bolnav, poartă la gât amulete [3]. Adunarea poporului se împrăştie de îndată ce cineva anunţă că a văzut pe cer un semn funest [4]. Dacă un sacrificiu a fost întrerupt de o veste rea, el trebuie să fie reînceput [5].

Athenianul nu începe nici odată o frază fără să invoace mai întâiu norocul [6]. La tribună, oratorul debutează de obicei printr'o invocare adresată zeilor şi eroilor cari locuiesc acel ţinut. Poporul este condus, spunându-i-se tot felul de oracole. Oratorii, pentru a face să prevaleze părerea lor, repetă în tot momentul: Astfel ordonă zeiţa [7].

Nicias aparţine unei mari familii bogate. Fiind încă foarte tânăr, conduce la sanctuarul din Delos o-*theorie*, adică victime şi un cor pentru a cânta laude zeului în timpul sacrificiului. Intors la Atena, aduce ca omagiu zeilor o parte din averea sa, dedicând o statue Athenei şi o capelă lui Dyonisos. Rând pe rând este *hestiator* şi face cheltuielile ospăţului sfânt al tribului său; *Choreg*, şi întreţine un cor pentru serbările religioase. Nu trece o zi în care să nu ofere vre un sacrificiu zeilor. Are un prezicător în permanenţă lângă dânsul, care nu-l părăseşte şi pe care-l consultă asupra afacerilor publice, ca şi asupra intereselor sale particulare. Numit general, con-

[1] Aristofan, *Aves*, 596.

[2] Aristofan, *Aves*, 718. Xenofon, *Memorabilele*, I, 1, 3: „Ei cred în preziceri, întreabă sborul păsărilor, cântecele, semnele, măruntaiele victimelor". Xenofon asigură că Socrate credea în auguri şi recomanda studierea ştiinţei divinaţiunei; *ibidem*, I 1, 6; IV, 7, 10. El însuşi era foarte superstiţios; credea în vise, (*Anabasis*, III, 1; IV, 3) consulta măruntaiele victimelor; (*ibid.*, IV, 3) era înconjurat de prezicători (*ibid.*, V, 2, 9; VI, 4, 13). A se vedea în *Anabasis* scena înmormântării.

[3] Plutarc ne dă acest detaliu relativ la Pericle însuşi. (Plut. *Pericles*, 37, după Theophrast.

[4] Aristofan, *Acharnienii*, 171.

[5] Plutarc, *Thezeu*, 22.

[6] Aristofan, *Aves*, 436.

[7] Licurg, *In Leocratem*, 1. Aristofan, *Cavalerii*, 903, 999, 1171, 1179.

duce o expediţie împotriva Corintului; pe când se întoarce învingător la Atena, observă că doi din soldaţii morţi au rămas neînmormântaţi pe teritoriu duşman; e cuprins de un scrupul religios; opreşte flota şi trimite un crainic să ceară Corintienilor permisiunea de a înmormânta cele două cadavre. Câtva timp după aceia, poporul atenian deliberează asupra expediţiei din Sicilia. Nicias urcă la tribună şi declară că preoţii şi prezicătorul său anunţă prevestiri cari se opun expediţiei. E adevărat că Alcibiade are alţi prezicători cari debitează oracole în sens contrariu. Poporul este nehotărît. Vin oameni cari se întorc din Egypt; au consultat pe zeul Amon, care începe să fie foarte mult cinstit şi aduc acest oracol: Atenienii vor cuceri pe toţi Siracusienii. Poporul se hotărăşte îndată pentru răsboi [1].

Nicias, cu toate că fără voia lui, comandă expediţia. Inainte de plecare, îndeplineşte un sacrificiu, după obiceiu. Duce cu dânsul, cum face orice general, o trupă de prezicători, de sacrificatori, de haruspici şi de heralzi. Flota duce altarul său; fiecare vas are o emblemă care reprezintă un zeu.

Dar Nicias are puţină speranţă. Nenorocirea nu-i anunţată prin destule minuni? Corbii au dărâmat o statue a zeiţei Pallas; un om s'a mutilat pe un altar; şi plecarea are loc în zilele nefaste ale Plynteriilor! Nicias ştie prea bine că acest răsboiu îi va fi fatal lui şi patriei sale. Deaceia, în tot cursul acestei campanii, îl vedem totdeauna plin de frică şi circumspect; nu îndrăzneşte aproape niciodată să dea semnalul unei lupte, el care-i cunoscut ca un soldat aşa de brav şi un general aşa de priceput.

Siracusa nu poate fi cucerită şi după pierderi crude trebuie să se decidă să se întoarcă la Atena. Nicias pregăteşte flota pentru întoarcere; marea este liberă încă. Dar survine o eclipsă de lună. Consultă prezicătorul; prezicătorul îi răspunde că prevestirea e contrară şi că trebuie să aştepte de trei ori nouă zile. Nicias se supune;

[1] Plutarc, *Nicias*, 4, 5, 6, 13.

îşi petrece tot acest timp în neacţiune, oferind importante sacrificii pentru a îmblânzi mânia zeilor. In acest timp duşmanii închid portul şi-i distrug flota. Nu-i mai rămâne decât să se întoarcă pe uscat; lucru imposibil; nici dânsul şi nici vre unul din soldaţi nu scapă din mâna Siracusanilor.

Ce spun Atenienii la vestea dezastrului? Cunoşteau curajul personal a lui Nicias şi admirabila sa constanţă. Nu se gândiră nici să-l critice de a fi urmat preceptele religiei. Un singur lucru găsiră să-i impute, acela de a fi luat un prezicător necunoscător. Căci prezicătorul se înşelase asupra prevestiri eclipsei de lună: ar fi trebuit să ştie că, pentru o armată care vrea să se retragă, luna care-şi ascunde lumina e o prevestire favorabilă [1].

CAPITOLUL XVIII

Despre omnipotenţa Statului; cei vechi nu au cunoscut libertatea individuală

Cetatea fusese fundată pe baza unei religii şi constituită ca o Biserică. De aci forţa sa; de aci şi omnipotenţa şi stăpânirea absolută pe care o exercita asupra membrilor săi. Intr'o societate stabilită pe asemenea principii, libertatea individuală nu putea să existe. Cetăţeanul era supus în totul şi fără nici o rezervă cetăţii; îi aparţinea în întregime. Religia, care zămislise Statul, şi Statul, care întreţinea religia, se susţineau unul pe altul şi în fond formau o singură fiinţă; aceste două puteri asociate şi confundate formau o putere supraumană aproape, căreia sufletul şi corpul îi erau aservite deopotrivă.

In om nu era nimic care să fi fost independent. Corpul său aparţinea Statului şi era consacrat apărărei sale; la Roma serviciul militar era obligator până

[1] Plutarc, *Nicias*, 23; Tucydide, VI, VII; Diodor, XII, XIII.

la patruzeci şi şase de ani, la Athena şi Sparta viaţa întreagă [1]. Averea sa era întotdeauna la dispoziţia Statului; dacă cetatea avea nevoie de bani putea ordona femeilor să-i dea bijuteriile lor, creditorilor să abandoneze poliţele lor, acelora cari posedau măslini, să-i cedeze în mod gratuit untdelemnul pe care-l fabricaseră [2].

Nici viaţa privată nu scăpa acestei omnipotenţe a Statului. Multe din cetăţile greceşti interziceau cetăţenilor să rămână celibatari [3]. Sparta pedepsea nu numai pe acela care nu s'ar fi căsătorit, ci şi pe acel care se căsătorea prea târziu. Statul putea să prescrie la Athena munca şi la Sparta lenea [4]. El îşi exercita tirania până în cele mai mici lucruri; la Locri, legea interzicea bărbaţilor să bea vin curat; la Roma această interdicţie era aplicată numai femeilor [5]; acelaş lucru în Milet şi Marsilia. Se obicinuia ca îmbrăcămintea să fie fixată de legile fiecărei cetăţi; legislaţia spartană hotăra pieptănătura femeilor, şi aceea a Athenei nu îngăduia să se ia în călătorie mai mult de trei rochii [6]. In Rodos, legea interzicea raderea barbei; în Byzanţ, pedepsea cu amendă pe acela care ar fi avut un briciu; Sparta, dimpotrivă, cerea ca toţi bărbaţii să poarte mustăţile rase [7].

[1] Thucydide, I, 105; Plutarc, *Phocion*, 24; Pausanias, I, 26. Xenophon, *Helenicile*, VI, 4, 17.

[2] Aristot, *Econom.*, II. Autorul citează exemple din Byzanţ, Athena, Lampsaca, Heraclea Pontică, Chios, Clazomene, Ephes.

[3] Pollux, 48, Ἦσαν καὶ ἀγαμίου δίκαι πολλαχοῦ, καὶ ὀψιγαμίου καὶ κακογαμίου ἐν Λακεδαιμόσι. Cf. id., VIII, 40: γαφὴ ἀγαμίου. Plutarc, *Lysandru*, 30. — La Roma o hotărâre a censorilor lovi pe celibatari cu o amendă. Valeriu Maxim, II, 9; Aulu Gellu, I, 6; II, 15. Cicero mai spune: *censores . . . . coelibes esse prohibento.* (*De legib.*, *III*, *3*.

[4] Plutarc, *Lycurg*, 24. Pollux, VIII, 42. Theophrast, *fragment*, 99.

[5] Atheneu, X, 33. Elian, *H. V.*, II, 38. Theophrast, fr., 117.

[6] Xenophon, *Resp. Lac.* 7, Thucydide, I, 6. Plutarc, *Lycurg*, 9. Heraclide din Pont, *Fragmenta*, ed. Didot, t. II, p. 211. Plutarc, *Solon*, 21.

[7] Atheneu, XIII, 18. Plutarc, *Cleomena*, 9.— Romanii nu credeau potrivit să se lase tututor libertatea de a se căsători, de a avea copii, de a trăi după gustul lor, de a face petreceri, de a-şi urma

Statul avea dreptul să nu tolereze ca cetăţenii săi să fie diformi sau rău făcuţi. In consecinţă ordona părintelui care ar fi avut un asemenea copil, să-l omoare. Această lege se găsea în vechiul cod spartan şi roman [1]. Nu ştim dacă exista şi la Atena; ştim numai că Aristot şi Platon au trecut-o în legislaţiile lor ideale.

Găsim în istoria Spartei un fapt pe care Plutarc şi Rousseau îl admirau foarte mult. Sparta suferise la Leuctra o înfrângere în care pieriseră mulţi cetăţeni de ai săi. La această veste, rudele celor morţi au fost obligate să apară în public cu o figură foarte veselă. Mama, care ştia că fiul său scăpase dela nenorocire şi că o să-l vadă, se arăta mâhnită şi plângea. Aceeia care ştia că nu-şi va mai revedea fiul, arăta bucurie şi cutreera templele mulţumind zeilor. Cât era de mare puterea Statului care putea să ordone răsturnarea sentimentelor naturale şi era totuşi ascultat!

Statul nu admitea ca o persoană să fie indiferentă intereselor sale; filosoful, omul de studii, n'aveau dreptul să trăiască la o parte de ceilalţi. Era obligat să voteze în adunarea poporului şi să fie magistrat la rândul sau. Intr'un timp când discordiile erau foarte freqvente, legea ateniană nu îngăduia cetăţeanului să rămână neutru; el trebuia să combată cu unul sau altul din partide; împotriva aceluia care ar fi voit să rămână în afara partidelor şi să-şi păstreze calmul, legea pronunţa o pedeapsă severă; pierderea dreptului de cetăţenie [2].

Lipsea mult ca educaţia să fie liberă la Greci. Dimpotrivă, nu era nimic la care Statul se ţină mai mult să fie stăpân. La Sparta, tatăl nu avea nici un drept asupra educaţiei copilului. Legea pare să fi fost mai puţin riguroasă la Athena; cetatea se îngrijea ca educaţia să fie comună, sub profesori aleşi de dânsa. Aristofan, într'un pasagiu elocvent, ne arată copiii Athenei ducându-se la şcoală; în ordine, împărţiţi pe cartiere,

gusturile, fără a suferi o inspecţie sau o judecată. „Plutarc, *Caton*, 23.

[1] Cicero, *De legib*, III, 8; Denys, II, 15; Plutarc, *Lycurg*. 16.

[2] Plutarc, *Solon*, 20.

merg în rânduri strânse, prin ploaie, prin ninsoare sau prin soarele cel tare. Copii par depe acum a înțelege că îndeplinesc o datorie civică. Statul voia să conducă singur educația și Platon explică motivele acestei exigențe:[1] „părinții nu trebuie să fie liberi de a arimite sau de a nu trimite copii lor, la profesorii aleși de cetate; de oare ce copii sunt mai puțin ai părinților decât ai cettății". Statul considera corpul și sufletul fiecărui cetățean ca aparținându-i lui; deaceea voia să le formeze în sensul de a trage cel mai mare folos. I se preda gimnastica, deoarece corpul omului era o armă pentru cetate și pentru că trebuia ca această armă să fie tot atât de puternică cât și de ușor de condus. I se mai predau și cântecele religioase, imnurile, dansurile sacre, pentru că cunoașterea lor era necesară bunei executări a sacrificiilor și serbărilor cetății[2].

Se recunoștea Statului dreptul de a împiedeca existența unui învățământ liber pe lângă al său. Athena a promulgat o lege care oprea instrucția tinerilor, fără o autorizație a magistraților, și o alta care interzicea în special învățământul filosofiei[3].

Omul n'avea dreptul la alegerea credințelor sale. El trebuia să creadă și să se supună religiei cetății. Putea urâ și disprețui zeii cetății vecine; cât privește divinitățile cu un caracter general și universal, ca cerescul Jupiter, Junona sau Cibela, era liber de a crede sau nu. Nu trebuia însă cu nici un chip să se îndoiască de Pallas Athena, Erechteu, sau de Cecrops. Ar fi săvârșit o mare impietate, care ar fi lovit atât interesele religiei cât și ale Statului, împietate pe care Statul ar fi pedepsit-o aspru. Socrate a fost condamnat la moarte pentru această crimă[4].

[1] Aristophan, *Norii*, 960-965.—Platon, *Legile*, VII.

[2] Aristophan, *Norii*, 966-968. Acelaș lucru la Sparta; Plutarc, *Lycurg*, 21.

[3] Xenophon, *Memor.*, I, 2, 31. Diogene Laertius, *Teophr.* c. 5. Aceste două legi nu au durat mult timp; totuși, ele dovedesc omnipotența recunoscută a Statului în materie de instrucție.

[4] Actul de acuzare sună: 'Αδικεῖ Σωκράτης οὒς ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων. Xenophon, *Memor.*, I, 1). Despre γραφὴ ἀσεβείας

Libertatea de a gândi în privința religiei cetății era cu totul necunoscută celor vechi. Trebuiau să se conformeze tuturor regulilor cultului, să figureze în toate procesiunile, să ia parte la prânzurile sfinte. Legislația atheniană pronunța o pedeapsă contra acelora care se abțineau de a celebra cu religiozitate o sărbătoare națională [1].

Cei vechi nu cunoșteau deci nici libertatea vieții private, nici libertatea educației, și nici libertatea religioasă. Omul în sine însemna prea puțin față de aceasta autoritate sfântă și aproape divină, care se numea patrie sau Stat. Statul nu avea numai, ca în societățile noastre moderne, un drept de justiție asupra cetățenilor. El putea să lovească pe cineva fără ca acesta să fie vinovat, și numai pentru faptul că era interesul său în joc. De sigur, Aristide nu comisese nici o crimă și nici nu putea fi bănuit; însă cetatea avea dreptul să-l alunge din teritoriul său, pentru simplul motiv, că el, câștigându-și prin virtuțile sale prea multă influență, ar fi putut deveni periculos dacă ar fi voit. Această alungare se numea ostracism; instituție care nu era particulară Atenei: o găsim la Argos, la Megara, la Siracusa și Aristot lasă să înțeleagă că exista în toate cetățile grecești. care aveau guvern democratic [2]. Ostracismul nu era o pedeapsă de fapt; era o precauție pe care o lua cetatea împotriva unui cetățean de care se temea ca într'o zi să nu i se ridice împotrivă. La Athena se putea condamna o persoană pentru necivism, adică lipsă de dragoste de patrie. Viața omului nu era garantată de nimic, de îndată ce era vorba de interesele cetății. Roma a promulgat o lege care îngăduia să fie omorât oricine ar fi avut intenția să devină rege [3]. Funesta maximă că salvarea Statului este legea supremă, a fost formulată

vezi Plutarc, *Pericle*, 32, pledoaria lui Lysias contra lui Andocide; Pollux, VIII, 90.

[1] Pollux, VIII, 46. Ulpian, *Schol.*, *in Demosth.*, *in Midiam.*

[2] Aristot, *Politica*, III, 8, 2; V, 2, 5. Diodor, XI, 86. Plutarc, *Aristide*, 1; *Temistocle* 22. Philochor, ed. Didot, p. 396. Scoliastul lui Aristophan, *Cavalerii*, 855.

[3] Plutarc, *Publicola*, 12.

din antichitate [1]. Ei erau de părere că dreptul, justiţia, morala, totul trebuia să cedeze în faţa intersului Patriei.

Face deci o foarte mare greşală, cea mai mare greşală, acela care crede că în cetăţile antice omul putea să se folosească de libertate. Nici măcar nu-i trece prin gând. Nu-şi putea închipui că ar fi putut exista vre un drept faţă de cetate şi de zeii săi. Vom vedea imediat că guvernământul a schimbat de mai multe ori forma; însă natura Statului a rămas aproape aceiaşi, şi omnipotenţa sa nu a fost întru nimic micşorată. Guvernământul s'a numit rând pe rând, monarhie, aristocraţie, democraţie; însă nici una din aceste revoluţii n'au dat oamenilor adevărata libertate, libertatea individuală. A-avea drepturi politice, a vota, a numi magistraţii, a putea fi archonte, iată ce se numea libertate; însă omul nu era prin aceasta mai puţin aservit Statului. Cei vechi. şi mai ales Grecii, au exagerat întotdeauna importanţa şi drepturile societăţii; aceasta depinde fără îndoială, de caracterul sacru şi religios pe care societatea l-a îmbrăcat dela origină chiar.

---

[1] Cicero, *De legib.*, III, 3.

CARTEA IV

REVOLUȚIUNILE

Nu se poate închipui ceva constituit în mod mai solid decât familia din timpurile vechi, care cuprindea zeii, cultul, preotul și magistratul său. Nimic mai puternic decât acea cetate care avea în sine religia, zeii săi protectori, sacerdoțiul său independent, care stăpânea atât sufletul, cât și corpul, și care, mult mai puternică decât Statul din zilele noastre, reunea într'însa îndoita autoritate pe care o vedem acum împărțită între Stat și Biserică. Dacă este o societate care a fost constituită să dureze, apoi aceasta este. Totuși și ea, ca tot ce este omenesc, a avut seria sa de revoluții.

Nu putem spune în mod general în ce epocă au început aceste revoluții. Ne închipuim că, de fapt, această epocă n'a fost aceeiași pentru deosebitele cetăți Grecești și Italiene. Ceia ce este sigur e faptul că, încă din secolul al șaptelea al erei noastre, această organizare socială era discutată și atacată aproape pretutindeni. De atunci ea s'a susținut cu mare greutate, grație numai unui amestec mai mult sau mai puțin reușit de rezistență și concesiuni. Astfel, acea organizare socială s'a mai sbătut încă câteva secole, în mijlocul luptelor perpetue și apoi a dispărut.

Cauzele care au făcut-o să dispară se pot reduce la două. Prima este schimbarea care s'a petrecut cu timpul în gândirea omenească, în urma desvoltărei naturale a

spiritului uman şi care, ştergând vechile credinţe, a făcut să se dărâme în acelaş timp şi edificiul social pe care aceste credinţe îl ridicaseră şi numai ele îl puteau susţine. A doua este existenţa unei clase sociale care se găsea în afara acestei organizări a cetăţii, care suferea din această cauză, şi care avea interes să o distrugă şi care, prin urmare, duse o luptă fără răgaz.

Deci îndată ce credinţele pe cari era bazat acest regim social au slăbit şi interesele majorităţii oamenilor au fost în dezacord cu acest regim, el a trebuit să cadă. Nici o cetate n'a scăpat acestei legi de transformare. nici Sparta, nici Athena, după cum nici Roma sau întreaga Grecie. După cum am văzut că locuitorii Greciei şi Italiei au avut la origine aceleaşi credinţe. şi că s'a desfăşurat aceiaşi serie de instituţii, vom vedea acum că toate aceste cetăţi au trecut prin aceiaşi serie de revoluţii.

Trebuie să studiem dece şi cum oamenii s'au depărtat treptat de această antică organizare, nu pentru a decădea, ci pentru a înainta, dimpotrivă, spre o formă socială mai largă şi mai bună. Căci sub o aparenţă de dezordine şi adesea de decadenţă, fiecare din transformările lor îi apropia de un ţel pe care nu-l cunoşteau încă.

CAPITOLUL I

Patricieni şi Clienţi

Până acum n'am vorbit de clasele inferioare şi nici nu trebuia să vorbim de ele. Căci era vorba de a descrie organizarea primitivă a cetăţii, şi clasele inferioare nu contau absolut cu nimic în acest organism. Cetatea se constituise ca şi cum aceste clase n'ar fi existat. Puteam deci să aşteptăm ajungerea la epoca revoluţiilor pentru a le studia.

Cetatea antică, ca orice societate omenească, prezenta ranguri, distincţii, neegalităţi. Se cunoaşte la Atena

deosebirea originară între eupatrizi şi theţi; la Sparta întâlnim clasa Egalilor şi a Inferiorilor; în Eubeea. aceia a cavalerilor şi a poporului. Istoria Romei este plină de lupta între patricieni şi plebei, luptă pe care o întâlnim în toate cetăţile sabine, latine, şi etrusce. Putem observa chiar că, cu cât ne urcăm mai sus, în istoria Greciei şi a Italiei, cu atâta deosebirea apare mai profundă, iar rangurile mai distincte: probă sigură că neegalitatea nu s'a format cu timpul, ci că ea a existat dela început şi că este contimporană cu naşterea cetăţilor.

Este interesant să cercetăm pe ce principii se baza această diviziune a claselor. Se va putea vedea astfel mai uşor în virtutea căror idei şi căror nevoi se vor angaja luptele, ce vor pretinde clasele inferioare, şi în numele căror principii îşi vor apăra drepturile clasele superioare.

Am văzut mai sus că cetatea s'a născut din confederaţia familiilor şi a triburilor. Ori, înainte de a se fi format cetatea, familia conţinea în ea însăşi această deosebire a claselor. De fapt, familia nu se desmembra; era indivizibilă ca şi religia primitivă a căminului. Fiul cel mai vărstnic, singur urma tatălui, ocupându-se de sacerdoţiu, luând proprietatea, autoritatea şi fraţii săi erau faţă de dânsul aşa cum fuseseră faţă de părintele lor. Din generaţie în generaţie, din prim născut în prim născut, nu era decât un singur şef de familie; el prezida la sacrificii, pronunţa rugăciunea, împărţea dreptatea, guverna. Lui singur, la origine, îi aparţinea titlul de *pater;* căci acest cuvânt care desemna puterea şi nu paternitatea, nu se putea aplica atunci decât şefului familiei. Fii săi, fraţii, servitorii, toţi îl numeau astfel.

Iată deci, în constituirea intimă a familiei, un prim principiu de inegalitate. Fiul cel mai mare este privilegiat în ceeace priveşte cultul, succesiunea şi conducerea. După mai multe generaţii se formează, în mod natural, în fiecare din aceste mari familii, ramuri secundare, cari sunt, prin religie şi prin obicei, într'o stare de inferioritate faţă de ramura principală şi care, trăind sub protecţia sa, sunt supuse autorităţii sale.

Apoi, această familie are servitori cari n'o părăsesc niciodată, cari sunt legați prin moștenire de dânsa, și asupra cărora *pater* sau stăpânul, exercită tripla autoritate de stăpân, de magistrat și de preot. Li se dă nume care variază după regiuni; acela de client și de thet sunt cele mai obișnuite.

Iată încă o clasă inferioară. Clientul vine în urma nu numai a șefului suprem al familiei, ci și în urma ramurilor secundare. Intre dânsele și el este această deosebire, că membrul unei ramuri secundare, urcând seria strămoșilor săi, ajunge întotdeauna la un *pater*, adică la un șef de familie, la unul din acei strămoși divini, pe care familia îi invocă în rugăciuuile sale. Cum el descinde dintr'un *pater* e numit în latinește *patricius*. Fiul unui client, dimpotrivă, oricât de departe ar urca în genealogia sa, nu ajunge niciodată decât tot la un client sau la un sclav. El nu are nici un *pater* printre strămoșii săi. De aci urmează pentru dânsul o stare de inferioritate, din care nimic nu-l poate ridica.

Deosebirea între aceste două clase de oameni e manifestă în ceeace privește interesele materiale. Proprietatea familiei aparține în întregime șefului care, de altfel, împărtește folosința cu ramurile secundare și chiar cu clienții. Pe când ramura secundară însă, are cel puțin un drept eventual asupra proprietății, în cazul când ramura principală s'ar stinge, clientul nu poate niciodată să devină proprietar. Pământul pe care-l cultivă, nu-l are decât în păstrare; dacă moare, pământul se întoarce la stăpân; dreptul roman din epocile posterioare a păstrat un vestigiu al acestei vechi reguli în ceeace se numea *jus applicationis* [1]. Nici banii clientului nu-i aparțin; patronul este adevăratul proprietar și se poate folosi de dânșii pentru propriile sale nevoi. In virtutea acestei reguli antice, dreptul roman hotărește că-i obligat clientul să înzestreze pe fiica patronului său că trebuie să plătească pentru dânsul amenda și

[1] Cicero, *De oratore*. I, 39; Aulu-Gellu, V, 13.

să-l răscumpere sau să contribuie la cheltuiala cerută de diferitele demnităţi.

Deosebirea este şi mai evidentă încă în religie. Numai descendentul unui *pater* poate să săvârşească ceremoniile cultului familiei. Clientul ia parte; sacrificiul este făcut şi pentru dânsul, însă nu-l face el însăşi. Intre el şi divinitatea casnică este întotdeauna un intermediar. Nici nu poate măcar să înlocuiască familia în lipsă. Dacă această familie s'ar stinge, clienţii nu pot continua cultul; ei se împrăştie. Căci religia nu-i patrimoniul lor; ea nu le vine dela proprii lor strămoşi, nu-i din sângele lor. E o religie de împrumut; ei au numai folosinţa, nu şi proprietatea.

Să ne amintim că după părerea celor vechi dreptul de a avea un zeu şi de a-i aduce rugăciuni era ereditar. Tradiţia sfântă, riturile, cuvintele sacramentale, formulele puternice, care hotărau zeii să acţioneze, toate acestea nu se transmiteau decât odată cu sângele. Era deci foarte firesc ca în fiecare din aceste familii antice, acei cari descindeau cu adevăr din primul strămoş, să fie singurii în posesiunea caracterului sacerdotal. Patricienii sau eupatrizii aveau privilegiul de a fi preoţi şi de a avea o religie care să le aparţie numai lor [1].

Astfel, înainte chiar de a fi eşit din starea familială, exista o distincţie de clase; vechea religie casnică stabilise rangurile. Când mai târziu s'a format cetatea, nimic nu s'a schimbat în constituirea interioară a familiei. Am arătat chiar cum cetatea, la origină, n'a fost o asociaţie de indivizi, ci o confederaţie de triburi, de curii şi de familii şi că în această alianţă, fiecare din acele corpuri a rămas aşa cum fusese şi mai înainte. Căpeteniile acestor mici grupuri se uneau între dânşii, însă fiecare dintre ei rămânea stăpân absolut în mica societate al cărui şef era. Pentru aceasta dreptul roman a lăsat atât de mult timp lui *pater* autoritatea absolută asupra alor săi, atotputernicia şi dreptul de a împărţi justiţia faţă

[1] Diodor, I, 28; Pollux, VIII, 3; *Etymologicum magnum*, p. 395. Denys din Halicarnas, II, 9; Titu-Liviu, X, 6-8; IV, 2; VI, 41.

de clienţi. Deosebirea de clase, născută în familie, s-a continuat deci în cetate.

Cetatea, în primele timpuri, n'a fost decât reunirea şefilor de familie. Avem mărturii dintr'un timp când numai ei puteau fi cetăţeni. Se mai poate vedea încă o rămăşiţă a acestei reguli într'o veche lege ateniană, care spunea că pentru a fi cetăţean trebuie să posezi un zeu casnic [1]. Aristot observă „că în vechime, în unele oraşe, era obicinuit ca fiul să nu fie cetăţean în timpul vieţii tatălui său şi că, odată tatăl mort, singur fiul cel mai mare se bucură de drepturile politice" [2]. Legea deci nu considera în cetate nici ramurile secundare şi nici, şi cu mai multă dreptate, pe clienţi. Astfel Aristot adaugă că adevăraţii cetăţeni erau atunci în număr foarte mic.

Deasemeni adunarea care delibera asupra intereselor generale ale cetăţii, nu era compusă, în timpurile vechi, decât din şefi de familie, *patres*. Ni-e îngăduit să nu-l credem pe Cicero când spune că Romulus i-a numit *părinţi* pe Senatori, pentru a arăta dragostea părintească pe care o aveau aceştia pentru popor. Membrii vechiului Senat purtau în mod natural acest titlu, pentru că erau şefii *ginţilor*. In timp ce aceşti oameni reuniţi reprezentau cetatea, fiecare dintre ei rămânea stăpân absolut în gruparea numită *gens*, care era ca şi un mic regat al său. De asemeni vedem, încă dela începutul Romei, o altă adunare mai numeroasă, aceia a curiilor; ea se deosebeşte, destul de puţin însă, de aceia a celor numiţi *patres*. Tot ei sunt aceia care formează elementul principal al acestei adunări; numai că fiecare pater se arată înconjurat de familia sa; rudele şi clienţii chiar îi formează un cortegiu, arătând astfel puterea sa. Fiecare familie, dealtfel, nu are în aceste comiţii decât un singur vot [3]. Se poate foarte bine admite ca şeful să ceară părerea rudelor şi chiar a clienţilor săi, însă el

[1] Harpocration, V° Ζεὺς ἑρκεῖος, după Hiperide şi Demetrius din Phaler.

[2] Aristot, *Politica*. V, 5, 3.

[3] Aulu Gelu, XV, 27. Vom vedea că mai târziu clientela s'a transformat; vorbim aci numai de aceia din primele secole ale Romei.

este acela care votează. Legea interzice, de altfel, clientului, de a fi de altă părere decât patronul său [1]. Dacă clienţii sunt cu ceva legaţi de cetate, nu sunt decât prin intermediul şefilor lor patricieni. Ei participă la cultul public, apar în faţa tribunalului, iau parte la adunare, însă numai în suita patronilor lor.

Nu trebuie să ne reprezentăm cetatea acestor vechi timpuri ca o aglomeraţie de oameni trăind amestecaţi în incinta aceloraşi ziduri. Cetatea nu este în primele timpuri un loc de locuit; ea este sanctuarul în care locuesc zeii comunităţii; e fortăreaţa care îi apără şi a căror prezenţă o sfinţeşte; e centrul asociaţiei, reşedinţa regelui şi a preoţilor, locul unde se împarte justiţia; oamenii nu trăesc însă într'însa. Timp de mai multe generaţii oamenii continuă încă să trăiască în afară de oraş, în familii izolate, care îşi împart ţarina. Fiecare din aceste familii ocupă pământul său, unde îşi are sanctuarul casnic şi unde formează, sub autoritatea celui numit *pater*. un grup indivizibil [2]. Apoi în zile anumite. dacă e vorba de interesele cetăţii sau de obligaţii ale cultului comun, căpeteniile acestor familii se duc la oraş şi se strâng în jurul regelui, fie pentru a delibera, fie pentru a asista la sacrificii. Atunci când e vorba de răsboi, fiecare din aceşti şefi soseşte urmat de familia şi de servitorii săi. *(sua manus)*; se grupează pe phratri sau curii şi formează armata cetăţii, subt ordinele regelui.

CAPITOLUL II

Plebeii

Trebuie să semnalăm un alt fel de populaţie care se găsea subt clasa clienţilor, şi care, neînsemnat la origine, a dobîndit pe nesimţite destulă forţă pentru

[1] Denys, II, 10: Οὔτε ὅσιον οὔτε θέμις ψῆφον ἐναντίαν φέρειν.
[2] Tucydide II, 15-16, descrie aceste moravuri antice care au sub-

a putea fărâma vechea organizare socială. Această clasă, care deveni la Roma mai numeroasă decât oriunde, era numită plebe. Trebuie să vedem origina şi caracterul acestei clase pentru a putea înţelege rolul pe care l-a jucat în istoria cetăţii şi a familiei la cei vechi.

Plebeii nu erau clienţi; istoricii antichităţii nu confundă aceste două clase între ele. Titu Liviu spune undeva: „Plebea nu a voit să ia parte la alegerea consulilor, deci consulii au fost aleşi de către patricieni şi de clienţii lor“ [1]. Şi în altă parte: „Plebea s'a plâns că patricienii au prea multă influenţă în comiţii, graţie voturilor clienţilor lor“ [2]. Citim în Denys din Halicarnas: „Plebea eşi din Roma, şi se refugiă pe muntele Sacru; patricienii singuri rămaseră în oraş împreună cu clienţii lor“. Şi mai departe: „Plebea nemulţumită a refuzat să se înarmeze; patricienii luară armele împreună cu clienţii lor şi duseră răsboiul“ [3]. Această plebe, cu totul distinctă de clienţi, nu făcea parte, cel puţin în primele secole, din aceace se numea poporul roman. Intr'o veche formulă de rugăciune, şi care se mai repeta încă în timpul răsboaielor punice, li se cereau zeilor să fie bine voitori“ poporului şi plebei“ [4]. Plebea deci nu

sistat în Atica până în timpul său: τῇ κατὰ χώραν αὐτονόμῳ οἰκήσει μετεῖχον οἱ Ἀθηναῖοι, ἐν τοῖς ἀγροῖς πανοικησίᾳ οἰκήσαντες. Numai la începtul războiului Peloponesiac au părăsit οἰκίας καὶ ἱερὰ ἃ διὰ παντὸς ἦν αὐτοῖς ἐκ τῆς κατὰ τὸ ἀρχαῖον πολιτείας πάτρια.

[1] Titu-Liviu, II, 64.

[2] Titu-Liviu, II, 56.

[3] Denys, VI, 46; VII, 19; X, 27.

[4] Titu-Liviu, XXIX, 27: *Ut ea mihi populo plebique romanae bene verruncent.* — Cicero, *Pro Murena*, I: *Ut ea res mihi magistratuique meo, populo plebique romanae bene atque feliciter eveniat.* Macrobiu (*Saturn*, I, 17) citează un oracol antic al prezicătorului Marcius, care spunea: *Praetor qui jus populo plebique dabit.* Că uneori scriitorii antici n'au ţinut cont de această deosebire esenţială între *populus* şi *plebs*, nu trebue să ne surprindă aceasta dacă ne gândim că deosebirea dispăruse atunci când ei au scris. In timpul lui Cicero, de multă vreme încă, plebs făcea parte din populus. Vechile formule rămâneau însă ca rămăşiţe ale timpului când cele două clase ale populaţiei nu se confundau.

era cuprinsă la origine în popor. Poporul cuprindea pe patricieni şi pe clienţi; plebea era în afară de dânşii.

Asupra începuturilor plebei, cei vechi ne dau puţine indicaţii. Bine înţeles că avem dreptul să presupunem că ea s'a compus în mare parte din vechile populaţii cucerite şi supuse; suntem totuşi surprinşi să vedem în Titu Liviu, care cunoştea vechile tradiţii, că patricienii le imputau plebeienilor, nu că ar fi eşiţi din populaţiile învinse, ci că ar fi lipsiţi de religie şi chiar de familie. Or, această imputare, care era nemeritată încă din timpul lui Licinius Stolon, şi pe care contimporanii lui Titu Liviu abia o mai înţelegeau, data desigur, dintr'o epocă foarte veche şi ne duce la primele timpuri ale cetăţii.

Observăm de fapt în însăşi natura vechilor idei religioase, mai multe cauze care aduceau după dânsele formarea unei clase inferioare. Religia casnică nu se putea propaga; născută într'o familie, rămânea închisă într'însa; trebuia ca fiecare familie să-şi făurească credinţa sa, zeii, cultul său. Or, s'a putut prea bine întâmpla ca unele familii să nu fi avut putinţa să-şi creeze o divinitate, să institue un cult, să inventeze imnul şi ritmul unei rugăciuni. Aceste familii au fost, numai prin acest fapt, puse într'o stare de inferioritate faţă de acele care aveau o religie şi n'au putut să intre în societate împreună cu dânsele.

Se mai întâmpla uneori ca unele familii care avuseseră un cult casnic să-l piardă, fie prin neglijenţă şi uitare a riturilor, fie după una din acele crime sau nelegiuiri, care interziceau omului să se apropie de căminul său, să continue cultul. S'a mai întâmplat însfârşit ca unii clienţi, care avuseseră totdeauna cultul stăpânului şi nu cunoşteau altul, să-l părăsească, goniţi de familie sau de bună voe. Aceasta însemna renunţarea la religie. Să mai adăugăm că fiul născut dintr'o căsătorie fără rituri era socotit bastard, ca acel care era născut din adulter şi pentru aceştia nu exista religie casnică. Toţi aceşti oameni, excluşi din familii şi puşi în afară de cult, cădeau în clasa oamenilor fără cămin.

Existența unei plebe era consecința necesară a naturii exclusive a organismului antic.

Se întâlnește această classă aproape în toate cetățile vechi, dar despărțită printr'o linie de despărțire. Un oraș grec este dublu; este orașul propriu zis, πόλις, care deobicei se înalță în vârful unei coline; fundat după anumite rituri religioase, cuprinde într'însul sanctuarul divinităților poliade. La poalele colinei, se găsește o grămadă de case, care au fost clădite fără ceremonii religioase, fără incintă sfântă; e domiciliul plebei care nu poate locui în orașul sfânt.

La Roma deosebirea originală între cele două populații este isbitoare. Orașul patricienilor și al clienților este acela pe care Romulus l-a fundat, după rituri pe platoul Palatinului. Domiciliul plebei este Azylul, un fel de împrejmuire situată pe coasta muntelui Capitolin și în care primul rege a îngăduit pe oamenii fără nici un rost pe care nu-i putea primi să locuiască în orașul său. Mai târziu, când alți plebei au venit la Roma, cum ei erau străini religiei cetății, li s'a dat loc pe Aventin, adică în afară de Pomerium și de orașul religios [1].

Un singur cuvânt îi caracterizează pe plebei: Sunt fără nici un cult; cel puțin patricienii le reproșează că nu au nici unul. „Ei nu au strămoși", ceeace înseamnă în concepția adversarilor lor că n'au strămoși recunoscuți și legalmente admiși. „Nu au părinți", ceeace înseamnă că în zadar ar urca seria ascendenților lor, nu vor găsi niciodată un șef de familie religioasă, un *pater*. „Nu au familie, *gentem non habent*". aceasta însamnă că ei n'au decât familia naturală; cât despre aceia pe care o formează și o constitue religia, adevărata *gens*, ei nu o au [2].

Căsătoria sfântă nu există pentru dânșii; ei nu-i cunosc riturile. Neavând foc sacru, uniunea pe care acesta

[1] Aulu Gelu, XIII, 14: Titu Liviu I, 33.

[2] Nu se constată existența de *gentes* plebeie decât în ultimele trei secole ale republicei. Atunci plebea se transformă și în timp ce dobîndea drepturile patricienilor, le lua și moravurile și se modelau după asemănarea lor.

o stabileşte le este interzisă. Astfel patricienii, care nu cunosc nici o altă unire regulată decât pe aceia care leagă soţul cu soţia în prezenţa divinităţii casnice, pot spune atunci când vorbesc de plebei: *Connubia promiscua habent more ferarum.*

Pentru plebeu nu exista familie şi nici autoritate părintească. Ei pot avea supra copiilor lor puterea pe care o dă forţa sau sentimentul natural; acea autoritate sfântă însă, cu care îmbracă religia pe tată, ei nu o au.

Pentru ei dreptul de proprietate nu există. Căci orice proprietate trebuie să fie stabilită şi consacrată de un foc sacru, de un mormânt, de zeii hotarului, adică de toate elementele cultului casnic. Dacă plebeul posedă o bucată de pământ, acest pământ n'are caracterul sfânt; e profan şi nu cunoaşte hotărnicia. Se pune chiar întrebarea dacă în primele timpuri putea oare să posede o bucată de pământ? Se ştie că la Roma nimeni nu poate să exercite dreptul de proprietate dacă nu este cetăţean. Or, plebeul, în primele timpuri ale Romei, nu era cetăţean. Jurisconsulţii spun că nu poţi fi proprietar decât având dreptul Quiriţilor; ori plebeul în primul rând nu este socotit printre Quiriţi. La origina Romei *ager romanus* a fost împărţit între triburi, curii şi *ginţi* [1], or, plebeul, care nu aparţine nici unuia dintre aceste rituri, desigur că n'a fost socotit la această împărţeală. Aceşti plebei care n'au religie, nu au nici aceia ce face ca omul să-şi poată pune pecetea asupra unei bucăţi de pământ şi să şi-o apropie. Se ştie că ei au locuit mult timp pe Aventin şi au construit acolo locuinţe; însă numai după vreo trei secole şi multe lupte au putut obţine proprietatea acestui teren [2].

Pentru plebei nu există nici lege, nici dreptate; căci legea este o hotărîre a religiei şi procedura este un ansamblu de rituri. Clientul beneficiază de dreptul de cetăţenie prin intermediul patronului; pentru plebeu acest drept nu există. Un istoric antic ne spune formal că al şaselea rege al Romei a făcut, cel dintâi, câteva legi

[1] Varron, *de ling. lat.* V, 55; Denys, II, 7.
[2] Denys, X, 32; cf. Titu Liviu, III, 31.

pentru plebe; pe când patricienii avea de multă vreme legile lor[1]. Se pare chiar că aceste legi au fost mai târziu luate plebei, sau că nefiind bazate pe religie, patricienii nu au vrut să ţină cont de dânsele; căci vedem în Istorie că atunci când au fost creaţi tribunii, a fost nevoie să se facă o lege specială pentru a proteja vieaţa şi libertatea lor şi că această lege era concepută astfel: „nimeni să nu lovească sau să omoare un tribun, aşa cum ar face cu un om din plebe"[2]. Se pare deci că oricine avea dreptul să lovească sau să omoare pe un plebeu, sau cel puţin că aceste acte comise faţă de un om care era în afara legei, nu erau legalmente pedepsite.

Pentru plebe nu existau drepturi politice. In primul rând ei nu sunt cetăţeni şi nici unul dintre ei nu poate fi magistrat. La Roma, timp de două secole, nu există altă adunare decât aceia a curiilor. Or, curiile nu cuprind în primele secole ale Romei, decât pe patricieni şi clienţii lor. Plebea nu intră măcar în compoziţia armatei, atâta timp cât aceasta este împărţită pe curii. Aceia ce separă însă în mod vădit pe plebeu de patrician e faptul că plebeul nu are religia cetăţii. Nu este posibil deci să fie învestit cu vreun sacerdoţiu. Putem chiar crede că în primele secole îi era interzisă rugăciunea, şi că riturile nu putteau să-i fie revelate. Acelaş lucru ca şi în India unde „Sudra nu trebuie să cunoască niciodată formulele sfinte". El este străin şi prin urmare numai prezenţa sa pângăreşte sacrificiul. El este respins de zei. Intre el şi patrician e toată distanţa pe care o poate pune religia între doi oameni. Plebea este o populaţie dispreţuită şi nesuferită, în afară de religia cetăţii, în afară de lege, în afară de societate, în afară de familie. Patricianul nu poate compara această existenţă decât cu aceia a animalelor, *more ferarum*. Atingerea de un plebeu este impură. Decemvirii, în primele lor zece table, uitaseră să interzică căsătoria între cele două ordine; aceasta, din cauza că aceşti primi Decemviri

[1] Denys, IV, 43.
[2] Denys, VI, 89; ὡς ἕνα τῶν πολλῶν. Expresia οἱ πολλοὶ este aceia pe care o întrebuinţează adesea Denys pentru a desemna plebea

erau toți patricieni și nici nu le venise măcar în gând vreunora dintre ei că ar fi posibilă o asemenea căsătorie.

Vedem deci în ce fel erau suprapuse clasele în epoca primitivă a cetăților. In frunte era aristocrația șefilor de familie, aceia pe care limba oficială a Romei îi numea *patres*, pe care clienții îi numea *reges* și Odisea îi numește βασιλεῖς sau ἄνακτες. Dedesubt, se aflau ramurile secundare ale familiei; apoi clienții, apoi mult mai jos și cu totul în afară, plebea.

Această deosebire de clase a venit dela religie, căci în timpul în care strămoșii grecilor, italicilor, și indușilor trăiau împreună în Asia Centrală, religia spusese: „cel mai vârstnic va face rugăciunea". De aci venise preeminența primului născut în orice manifestare; ramura cea mai vârstnică în fiecare familie fusese ramura sacerdotală și stăpână. Religia socotea totuși și ramurile secundare, care erau ca un fel de rezervă pentru a înlocui într'o zi ramura principală stinsă și astfel să salveze cultul. Religia mai socotea deasemenea și pe clienți, chiar și pe sclavi, pentrucă ei asistau la actele religioase. Ea nu socotea absolut de loc pe plebeul însă, care nu lua parte la cult. Astfel fuseseră hotărîte rangurile.

Insă nici una din ramurile sociale pe care le imaginează și le stabilește omul nu este imuabilă. Aceasta purta într'însa un germen de boală și de moarte; era prea marea neegalitate. Prea mulți oameni aveau interes să distrugă o organizare socială care nu le aducea nici un bine.

CAPITOLUL III

Prima revoluție.

1° *Regii pierd autoritatea politică.*

Am spus că la origine regele a fost șeful religios al cetății, marele preot al altarului public, și că acestei au-

torităţi sacerdotale el îi adăugase autoritatea politică, căci se părea foarte natural ca omul care reprezinta religia cetăţii, să fie în acelaş timp preşedintele adunării, judecătorul şi şeful armatei. In virtutea acestui principiu, s'a întâmplat ca tot ceeace însemna putere în Stat să fie reunită în mânile regelui. Şefii de familie însă, *patres* şi cei mai sus decât dânşii, şefii phratriilor şi ai triburilor, formau, alături de rege, o aristocraţie foarte puternică. Regele nu era singurul rege; fiecare *pater* era rege în *ginta* sa. La Roma chiar era un obiceiu antic să fie numiţi fiecare din aceşti puternici patroni cu numele de rege. La Athena fiecare phratrie şi fiecare trib aveau şeful lor şi alături de regele cetăţii erau regii triburilor φυλοβασιλεῖς. Era o ierarhie de şefi, având toţi, într'un domeniu mai mult sau mai puţin întins, aceleaşi atribuţii şi aceiaşi inviolabilitate. Regele cetăţii nu-şi exercita puterea sa asupra întregei populaţii; interiorul familiilor şi întreaga clientelă scăpa de sub privegherea lui. Ca şi regele feudal, care n'avea drept supuşi decât câţiva puternici vasali, tot aşa acest rege al cetăţii antice nu comanda decât şefilor triburilor şi ginţilor, dintre care fiecare individual putea să fie tot atât de puternic ca şi el, iar toţi reuniţi erau mult mai puternici decât dânsul. Se înţelege dela sine că nu era uşor să se facă ascultat. Oamenii aveau pentru dânsul mult respect pentrucă era şeful cultului şi păzitorul altarului; însă nu-i erau prea supuşi pentrucă avea o putere mică. Guvernanţi şi guvernaţi, nu după multă vreme observară că nu erau de aceiaşi părere asupra măsurei de ascultare datorită. Regii voiau să fie puternici dar *părinţii* nu o voiau. Deci, porni o luptă, în toate cetăţile, între aristocraţie şi regi.

Pretutindeni rezultatul luptei a fost acelaş; regalitatea a fost învinsă. Nu trebuie însă să pierdem din vedere că această regalitate primitivă era sfântă. Regele era persoana care rostea rugăciunea şi care făcea sacrificii, care însfârşit, prin drept ereditar, avea puterea să atragă asupra oraşului protecţia zeilor. Deci nimeni nu se putea gândi să se lipsească de rege; era nevoe de el.

pentru religie şi pentru salvarea cetăţii. Astfel, vedem în toate cetaţile a căror istorie ne este cunoscută, că nu s'a atins nimeni, în primul rând de autoritatea sacerdotală a regelui, ci s'au mulţumit numai să-i ia autoritatea politică. Aceasta nu era decât un fel de apendice pe care regii îl adăugaseră sacerdoţiului lor. Ea nu era sfântă şi inviolabilă ca dânsul. Ea putea fi rapită regelui, fără ca religia să fie pusă în pericol.

Regalitatea fu deci păstrată; despuiată însă de putere, n'a mai fost decât un sacerdoţiu. „In timpuri foarte vechi, spune Aristot, regii aveau o putere absolută în timp de pace şi în răsboi; cu timpul însă, unii au renunţat dela sine la această putere, altora le-a foost ridicată cu forţa şi nu le-a mai fost lăsată acestor regi decât grija sacrificiilor. Plutarc spune acelaş lucru: „cum regii se arătau orgolioşi şi asprii în conducere, cea mai mare parte din Greci le ridicară puterea şi le lăsară numai grija religiei“ [1]. Herodot vorbeşte de cetatea Cyrena şi spune: „I se lăsă lui Battes, descendent al regilor, grija cultului şi posesiunea ogoarelor sfinte. însă i-a fost ridicată toată puterea de care se bucurase părinţii săi“. Această regalitate, astfel redusă la funcţiunile sacerdotale, continuă cea mai mare parte a timpului a fi ereditară în familiile sfinte, care aşezaseră odată altarul şi începuseră cultul naţional. In timpul imperiului roman, adică şapte sau opt secole în urma acestei revoluţii, se mai găseau încă în Ephes, la Marsilia, la Thespi, familii care păstrau titlul şi insignele vechei regalităţi şi mai aveau încă prezidarea ceremoniilor religioase [2]. In celelalte oraşe familiile sfinte se stinseseră şi regalitatea devenise electivă şi în genere anuală.

2° *Istoria acestei revoluţii la Sparta.*

Sparta a avut întotdeauna regi şi totuşi revoluţia de care am vorbit s'a săvârşit aci tot atât de bine ca şi în celelalte cetăţi.

[1] Aristot, *Politica*, III, 9, 8. Plutarc. *Quest. rom.*. 63.
[2] Strabon, XIV, 1. 3. Diodor, IV. 29.

Se pare că primii regi dorieni au domnit ca stăpâni absoluţi. Insă dela a treia generaţie a început lupta între regi şi aristocraţie. Timp de două secole a fost o serie de lupte care făcură din Sparta una din cetăţile cele mai agitate ale Greciei [1]; se ştie că unul dintre aceşti regi, tatăl lui Lycurg, pieri lovit într'un răsboi civil [2].

Nimic nu este mai obscur decât istoria lui Lycurg; biograful său antic începe prin aceste cuvinte: „Nu se poate spune nimic despre dânsul care să nu fie supus controversei". E sigur cel puţin că Lycurg apăru în mijlocul discordiilor, „într'un timp în care guvernământul plutea într'o agitaţie perpetuă" [3].

Ceeace apare mai limpede din toate informaţiile care ne-au parvenit asupra lui, este faptul că reforma sa aduse regalităţii o lovitură în urma căreia nu s'a mai ridicat niciodată. Aristot spune „sub Charilaus monarchia făcu loc aristocraţiei" [4]. Or, acest Charilaos era rege atunci când Lycurg făcu reforme. Se ştie, de altfel, prin Plutarc, că Lycurg a fost însărcinat cu funcţiunea de legislator în mijlocul unei revoluţii în timpul căreia regele Charilaos a trebuit să-şi caute adăpost într'un templu. Lycurg a avut la un moment dat puterea să suprime regalitatea; nu o făcu însă, judecând regalitatea necesara şi familia domnitoare inviolabilă. Se purtă însă astfel, încât regii fură de atunci înainte supuşi Senatului în ceeace privea guvernământul şi nu mai fură decât prezidenţii acestei adunări şi executorii deciziilor sale. Un secol mai târziu regalitatea fu şi mai mult slăbită şi puterea executivă îi fu ridicată şi încredinţata unor magistraţi anuali, numiţi efori. E uşor să ne dăm seama de puţina putere lasată regilor după atribuţiunile date eforilor. Eforii împărţeau dreptatea în materie civilă, pe când Senatul judeca afacerile cri-

[1] Tucydide, I, 18. Herodot, I, 65.

[2] Strabon, VIII, 5. Plutarc, *Lycurg*, 2.

[3] Plutarc, *Lycurg*, 5. Cf. ibid., 8.

[4] Aristot, *Politica*, V. 10, 3, ed. Didot, p. 589. Heraclide, în *Fragmentele istoricilor greci*, col. Didot, t. II, p. 210.

minale[1]. Eforii, cu avizul Senatului, declarau răsboi și stabileau clauzele tratatelor de pace. In timp de răsboi doi efori întovărășeau pe rege, îl supravegheau; ei erau aceia cari hotărau planul de luptă și comandau toate operațiile[2]. Ce le mai rămânea deci regilor, dacă le era răpită justiția, relațiile externe și operațiile militare? Le mai rămânea sacerdoțiul. Herodot descrie prerogativele lor: „Dacă cetatea face un sacrificiu ei au primul loc la prânzul sfânt, sunt serviți primii și li se dă porție dublă. Deasemenea sunt primii cari fac libațiunea și pielea victimelor le aparține. Li se dă fiecărora de două ori pe lună o victimă pe care o sacrifică lui Apollon“[3]. „Regii, spune Xenofon, săvârșesc sacrificiile publice și au cea mai mare parte din carnea victimelor“. Dacă nu judecă nici în materie civilă, nici criminală, li se reservă cel puțin dreptul de a judeca în afacerile care sunt legate de religie. In caz de răsboi unul din cei doi regi merge întotdeauna în fruntea armatelor, săvârșind în fiecare zi sacrificii și consultând prevestirile. In prezența inamicului, sacrifică victime și când semnele sunt favorabile, dă semnalul luptei. In luptă e înconjurat de prezicători, care-i arată voința zeilor și de cântăreți din flaut, cari cântă imnurile sfinte.

Spartanii spun că regele comandă, pentrucă are în mânile sale religia și auspiciile; de fapt eforii și polemarcii sunt acei cari regulează toate mișcările armatei[4].

Deci am putea spune că regalitatea în Sparta este mai ales un sacerdoțiu ereditar. Aceiași revoluție care a su-

[1] Aristot, *Politica*, III, 1, 7.

[2] Xenofon, *Resp. Lac.* 8, 11, 15; *Helenicele*, II, 4, 36; VI, 4, 1. Eforii prezidau adunarea, Tucydide, I, 87. Ei decretau recrutările soldaților, Xenofon, *Resp. Lac.*, 11; *Helen.*, VI, 4, 17. Aveau dreptul să judece pe regi, să-i intemnițeze, să-i amendeze, Herodot, VI, 85, 82; Thucydide I, 131; Plutarc, *Lycurg*, 12; *Agis*, 11; *Apophth. lac.* p. 221. Aristot numește eforatul ἀρχὴ κυρία τῶν μεγίστων (*Polit.* II, 6, 14). Regii păstraseră oarecari atribuții militare; vedem însă pe efori dirijându-i adeseori în expediții sau rechemându-i la Sparta (Xenofon, *Hel.* VI, 4, 1); Thucide V, 63; Plutarc, *Agesilaus*, 10, 17, 23, 28; *Lysandru*, 23).

[3] Herodot, VI, 56, 57; Xenofon, *Resp. lac.* 14. Aristot, III, 9. 2.

[4] Xenofon, *Resp. lac.* 13-15, Herodot, VI, 56.

primat puterea politică a regelui în toate cetăţile, a suprimat-o şi la Sparta. Puterea aparţine în realitate Senatului, care conduce şi eforilor care execută. Regii, în tot ceeace nu priveşte religia, dau ascultare eforilor. Astfel Herodot poate spune că Sparta nu cunoaşte regimul monarhic şi Aristot că guvernamântul Spartei este o aristocraţie [1].

3° *Aceiaşi revoluţie la Atena.*

Am văzut mai sus care a fost starea primitivă a populaţiei din Atica. Un oarecare număr de familii independente şi fără legătură între ele îşi împărţeau ţara, fiecare din ele formând o mică societate, care era guvernată de un şef ereditar. Apoi aceste familii se grupară şi din asociaţia lor se născu cetatea Ateniană. I s'a atribuit lui Teseu faptul de a fi desăvârşit marea opera a unităţii Aticei. Tradiţiile însă adaugă şi noi credem fără mare greutate, că Teseu a trebuit să înfrângă multe rezistenţe. Clasa care-i făcu opoziţie nu a fost aceia a clienţilor, a săracilor, cari erau împrăştiaţi în cătune şi γένη. Aceşti oameni s'au bucurat mai degrabă de o schimbare care aducea un stăpân stăpânului lor şi le asigura lor înşile o protecţie. Acei cari au suferit după urma acestei schimbări fură şefii familiilor, şefii cătunelor şi ai triburilor, βασιλεῖς, φυλοβασιλεῖς, aceşti *eupatrizi* care aveau prin drept de moştenire autoritatea supremă în γένος ori în triburile lor. Ei au apărat cât au putut mai bine independenţa şi odată pierdută, o regretară.

Cel puţin regii au păstrat tot ce au putut din vechea lor autoritate. Fiecare din ei a rămas stăpân atotputernic al tribului sau al γένος-ului. Tezeu n'a putut sa distrugă o autoritate pe care o stabilise religia şi pe care o făcuse inviolabilă. Şi mai mult decât atât. Dacă examinăm tradiţiile relative la această epocă, vedem că aceşti puternici eupatrizi n'au consimţit să se asocieze pentru a

[1] Herodot, V, 92. Aristot, *Politica*, V, 10. Isocrate *Nicocles*, 24. Plutarc, *De unius in rep. dominatione*, C. 3.

forma o cetate, decât stipulând ca guvernământul să fie în realitate federativ şi că fiecare din ei să poată lua parte. Exista şi un rege suprem; de îndată însă ce interesele comune erau în joc, adunarea şefilor trebuia să fie convocată şi nimic important nu putea fi săvârşit decât cu asentimentul acestui fel de Senat. Aceste tradiţii, în limbagiul generaţiilor următoare, se exprimau aproape astfel: Tezeu a schimbat guvernământul Atenei şi din monarhic l-a făcut republican. Astfel vorbesc Aristot, Isocrate, Demostene, Plutarc. Sub această formă, cam mincinoasă, există totuşi un fond adevărat. Tezeu, după cum spune tradiţia, „a readus autoritatea suverană în mâinile poporului". Decât cuvântul popor, δῆμος, pe care tradiţia l-a păstrat, n'avea în timpul lui Tezeu o aplicare atât de întinsă ca aceia pe care a avut-o în timpul lui Demostene. Acest popor, sau corp politic nu putea fi atunci decât aristocraţia, adică totalul şefilor de γένη [1].

Tezeu instituind această adunare, nu era un inovator voluntar. Formarea marei unităţi ateniene schimba fără voia lui condiţiile de guvernământ. De când eupatrizii, a căror autoritate rămânea intactă în familii se reuniră într'o singură cetate, constituiau un corp puternic, care avea drepturile sale şi putea avea cerinţele sale. Regele micei stânci a lui Cecrops deveni rege al întregei Atice; însă pe când în micul său domeniu fusese rege absolut, aici nu fu decât şeful unui stat federativ, adică primul între egali.

Un conflict nu putea întârzia să isbucnească între această aristocraţie şi regalitate. „Eupatrizii regretau puterea, în adevăr regală, pe care fiecare din ei o exercitase până atunci în domeniul său". Se pare că aceşti răsboinici-preoţi au pus religia pe primul plan şi au pretins ca autoritatea culturilor locale era astfel micşorată. Dacă-i adevărat, după cum spune Thucydide, că Tezeu

[1] Plutarc, *Tezeu*, 25: Aristot, citat de Plutarc, *ibidem;* Isocrate, *Elena*, 36; Demosthene, *in Neaeram*, 75. Legenda lui Tezeu fusese, fără îndoială, alterată în cursul timpului şi mai ales de spiritul democratic.

a încercat să distrugă prytaneele cartierelor, nu-i de mirare ca sentimentul religios să se fi ridicat împotriva lui. Nu putem spune câte lupte a avut de susţinut, câte răscoale a trebuit să înfrângă, prin îndemânare sau cu forţa: ceeace-i sigur, e faptul că la urmă a fost învins, că fu alungat din Atena şi muri în exil [1].

Eupatrizii au deci biruinţa; ei nu au suprimat regalitatea dar au creat un rege pe gustul lor, Menestheu. După dânsul familia lui Theseu reluă puterea şi o păstra timp de trei generaţii. Apoi ea fu înlocuită de o altă familie, de aceia a Melantizilor. Intreagă această epocă trebuie că a fost foarte turbure; amintirea răsboaielor civile nu ne-a fost însă bine păstrată.

Moartea lui Codrus coincide cu victoria definitivă a eupatrizilor. Ei nu au suprimat încă regalitatea; caci religia lor nu le-o îngăduia; i-au ridicat însă puterea politică. Călătorul Pausanias, care a venit cu mult după aceste evenimente, care însă a consultat cu multă grije tradiţiile, spune că regalitatea a pierdut atunci o mare parte din atribuţiile sale şi a „devenit dependentă"; ceeace înseamnă, fără îndoiala, că ea fu atunci subordonată Senatului eupatrizilor. Istoricii moderni numesc această perioadă a istoriei Atenei arhontat, şi nu pierd niciodată ocazia să spună că regalittatea fu atunci desfiinţată. Lucru care nu este cu totul adevărat. Descendenţii lui Codrus s'au succedat din tată în fiu timp de treisprezece generaţii. Aveau titlul de arhonte, sunt însă documente antice care li-l dă deasemeni pe acela de rege [2]; am spus mai sus că aceste două titluri erau exact sinonime. Atena, în această lungă perioadă, avea încă regi ereditari; le răpise însă puterea şi nu le lăsase decât funcţiunile religioase. E ceeace se făcuse şi la Sparta.

La sfârşitul celor trei secole, eupatrizii au găsit această regalitate religioasă tot mai tare decât ar fi voit ei, şi o slăbiră. Au hotărît că nimeni nu va mai poseda această înaltă demnitate sacerdotală, mai mult de zece ani.

[1] Plutarc, *Tezeu*, 25, 32. Diodor, IV, 62.

[2] Vezi *Marmorele de Paros* şi compară cu Pausanias, I, 3, 2; IV, 5, 10; VII, 2, 1; Platon, *Menexeniu*, p. 238, c.; Elian, *H. V.*, V, 13.

De altfel s'a continuat a se crede că vechea familie regală era singura în stare să îndeplinească funcţiunile de arhonte [1].

Aproape patruzeci de ani trecură astfel. Intr'o zi însă, familia regală fu pângărită de o crimă. Atunci s'a hotărît că ea nu mai putea să îndeplinească funcţiunile sacerdotale [2]; deci pe viitor arhonţii nu vor mai fi aleşi dintr'însa şi această demnitate va fi accesibilă tuturor eupatrizilor. După alţi patruzeci de ani, pentru a micşora şi mai mult această regalitate, sau pentru a o împărţi între mai mulţi, ea fu făcută anuală şi în acelaş timp împărţită în două magistraturi deosebite. Până atunci arhontele era în acelaş timp rege; de atunci aceste două titluri au fost despărţite. Un magistrat numit arhonte şi un alt magistrat numit rege îşi împărţiră atribuţiile vechei regalităţi religioase. Sarcina de a veghia la perpetuitatea familiilor, de a autoriza sau interzice adopţia, de a primi testamente, de a judeca în materie de proprietate imobiliară, toate fapte la care se găsea interesată şi religia, fură încredinţate arhontelui. Sarcina de a săvârşi sacrificii solemne şi aceia de a judeca în materie de necredinţă fu rezervată regelui. Astfel titlul de rege, titlu sfânt, care era necesar religiei, se perpetuă în cetate odată cu sacrificiile şi cultul naţional. Regele şi arhontele, uniţi cu polemarcul şi cu cei şase thesmotheţi, care existau de mult poate, completară numărul celor nouă magistraţi anuali, care fură numiţi cei nouă arhonţi, după numele primului dintre ei.

Revoluţia, care ridică regalităţii puterea sa politică, s'a săvârşit, sub forme deosebite, în toate cetăţile. La Argos, imediat după a doua generaţie a regilor dorieni, regalitatea fu micşorată atât „încât nu li se lăsă descendenţilor lui Themenos decât numele de rege, fără nici o altă putere"; de altfel această regalitate a rămas ereditară timp de mai multe secole [3]. La Cyrene descendenţii

[1] Pausanias, IV, 5, 10.

[2] Heraclide din Pont, în *Fragmenta*, vol. II, pag. 208; Nicola din Damas, *Fragm.* 51, Suidas, V° ἱππομένης. Diodor, *frag.*, Cartea VIII.

[3] Pausanias, *II, t. 9.*

lui Battos întruniră întâi în mâinile lor sacerdoţiul şi puterea; apoi începând dela a patra generaţie nu li se mai lăsă decât sacerdoţiul[1]. In Corint regalitatea s'a transmis mai întâi ereditar în familia Bachiazilor; revoluţia a avut de efect să o facă anuală, fără s'o scoată însă din această familie ai cărei membri au posedat-o rând pe rând timp de un secol[2].

4° *Aceiaşi revoluţie la Roma.*

Regalitatea fu la început la Roma ceeace a fost în Grecia. Regele era marele preot al cetaţii; era în acelaş timp judecătorul suprem. In timp de răsboi el conducea cetăţenii înarmaţi. Alături de dânsul erau şefii familiilor, *patres* cari formau un Senat. Nu era decât un rege, pentrucă religia prescria unitatea în sacerdoţiu şi unitatea în guvernământ.

Se înţelege dela sine însă că acest rege trebuia să consulte pe şefii familiilor confederate în orice afacere importantă[3]. Istoricii menţionează încă din această epocă o adunare a poporului. Trebuie însă să ne întrebăm care putea fi atunci sensul cuvântului popor *(populus)*, adică care era corpul politic pe timpul primilor regi. Toate mărturiile sunt de acord să arate că acest popor se întrunea întotdeauna pe curii: or, curiile nu erau decât reuniunea *ginţilor*. Fiecare gens se ducea în corpore şi n'avea decât un singur vot. Clienţii erau de faţă, întruniţi în jurul lui *pater*, consultaţi poate, dându-şi poate părerea, contribuind la compoziţia votului unic pe care *gens* îl pronunţa, neputând însă fi de alta părere ca *pater*. Această adunare a curiilor nu era deci altceva decât cetatea patriciană adunată în faţa regelui. Vedem prin aceasta că Roma se găsea în acelaş condiţii ca şi celelalte cetăţi. Regele se afla în prezenţa unui corp aristocratic foarte puternic constituit şi care îşi găsea forţa în religie. Aceleaşi conflicte pe care le-am văzut în Grecia le regăsim şi la Roma.

[1] Herodot, IV, 161. Diodor, VIII, *Fragm.*

[2] Diodor, VII; Herodot, V, 20; Pausanias II, 3, 4. *Gens* a Bachiazilor cuprindea aproape 200 de membri.

[3] Cicero, *De Republica* II, 8.

Istoria celor şapte regi e istoria acestei lungi neînţelegeri. Primul vrea să-şi mărească puterea şi să iasă de sub autoritatea Senatului. Se face iubit de clasele inferioare; *Părinţii* îi sunt însă ostili [1]. El piere asasinat la o întrunire a senatului.

Aristocraţia se gândeşte îndată să dărâme regalitatea şi *Părinţii* exercită rând pe rând funcţiunea de rege. E adevărat că încep să se agite clasele inferioare; ele nu voesc să fie guvernate de şefii ginţilor şi cer restabilirea regalităţii [2]. Patricienii însă se consolează hotărând că ea va fi de acum înainte electivă şi stabilesc, cu minunată îndemânare, formele alegerei: Senatul va trebui să aleagă pe candidat; adunarea patriciană a curiilor va confirma această alegere şi în sfârşit, augurii patricieni vor spune dacă noul ales e plăcut zeilor.

Numa a fost ales după aceste reguli. El se arată foarte religios, mai mult preot decât răsboinic, observator foarte scrupulos al tuturor riturilor cultului şi, prin urmare, foarte legat de constituţia religioasă a familiilor şi a cetăţii. Fu un rege pe placul patricienilor şi muri liniştit în patul său.

Se pare că sub Numa regalitatea a fost redusă la funcţiunile sacerdotale, după cum se întâmplase şi în cetăţile greceşti. Cel puţin e sigur că autoritatea religioasă a regelui era cu totul deosebită de autoritatea sa politică şi că una nu aducea în mod necesar şi pe cealaltă. Ceace dovedeşte aceasta e faptul că se făcea o alegere dublă. In virtutea celei dintâi regele nu era decât un şef religios; dacă la această demnitate voia să adauge şi puterea politică *imperium*, avea nevoe ca cetatea să-i confere acest drept printr'un decret special. Acest punct de vedere reese clar din ceeace ne spune Cicero despre vechea

[1] Titu-Liviu I, 15: *Multitudini gratior quam Patribus.*

[2] Titu Liviu, I, 17: *Fremere plebs multiplicatum servitutem, centum pro uno dominos factos, nec ultra nisi regem et ab ipsis creatum videbantur passuri.* Cicero, De Republica; II, 12: *Senatus tentatit ut ipse gereret sine rege rempublicam; populus id non ,ulit et regem flagitare non destitit.*

constituţie [1]. Astfel sacerdoţiul şi puterea erau deosebite. Ele puteau fi întrunite în aceiaşi mână; era nevoie însă pentru aceasta de două comiţii şi două alegeri.

Al treilea rege le reuni în persoana sa. Avu sacerdoţium şi comandamentul şi fu mai mult răsboinic decât preot; el dispreţui şi vru să slăbească religia, care făcea puterea aristocraţiei. Il vedem primind la Roma o sumă de străini, în ciuda principiului religios care-i excludea. Indrăzneşte chiar să locuiască în mijlocul lor, pe Coelius. Il mai vedem împărţind plebeilor câteva pământuri, al căror venit fusese până atunci întrebuinţat cheltuelilor cerute de sacrificii. Patricienii îl învinuesc că ar fi neglijat riturile şi chiar, lucru mai grav, că le ar fi modificat şi alterat. Şi dânsul moare ca şi Romulus; zeii patricienilor îl trăsnesc pe el şi pe fii săi.

Această lovitură redă autoritatea senatului, care numeşte un rege pe placul său. Ancus păzeşte scrupulos religia, poartă răsboaie cât mai puţin posibil şi îşi petrece vieaţa în templu. Scump patricianilor, el moare în patul său.

Al cincilea rege este Tarquinius, care a obţinut regalitatea împotriva Senatului şi cu ajutorul claselor inferioare. E puţin religios, foarte necredincios şi numai o minune l-a putut convinge despre ştiinţa augurilor. E inamicul vechilor familii; creiază patricieni şi altereazâ atât cât îi este posibil vechea constituţie religioasă a cetăţii. Tarquinius e asasinat.

Al şaselea rege ia regalitatea prin surprindere; se pare

[1] Cicero, de Rep. II, 13: *quanquam populus eum curiatis comitiis regem esse jusserat, tamen ipse de suo imperio curiatam legem tulit. Cf. ibidem II, 17; II, 20: Tullus Hostilius, rex creatus, populum de imperio consuluit curiatim; II. 20: Cunctis populi suffragis rex est creatus I. Tarquinius, isque de suo imperio legem tulit.* Dacă aceşti oameni fiind regi, mai au încă nevoe de a propune o lege care să le confere *imperium*, aceasta înseamnă că regalitate şi *imperium* sunt lucruri distincte. Trebue să observăm că cuvântul *imperium* nu desemna exclusiv comandamentul militar, ci se aplica şi autorităţii civile şi politice; A se vedea exemplele acestei semnificări: Titu-Liviu, I, 17; I, 59: XXVI, 28; XXVII, 22; XXXII, 1; Cicero, *de Rep.* II, 13; Tacit, *Anale*, VI, 10, Dion Cassius, XXXIX, 19: LII, 41.

de altfel că Senatul nu l-a recunoscut niciodată ca rege legitim. El linguşeşte clasele inferioare, le împarte pământ, nevoind să ia în consideraţie vechiul drept de proprietate; le dă chiar un loc în armată şi în cetate. Servius e înjunghiat pe treptele Senatului.

Cearta între regi şi aristocraţie lua caracterul unei lupte sociale. Regii îşi apropiau poporul; din clienţi şi din plebe îşi făceau un sprijin. Patriciatului, atât de puternic organizat, ei opuneau clasele inferioare, destul de numeroase la Roma. Aristocraţia se găsi atunci într'un îndoit pericol. dintre care cel mai rău nu era acel care îi obliga să se încline în faţa regalităţii. Ea vedea ridicându-se în spatele ei clasele pe care le dispreţuia. Vedea ridicându-se plebea, clasa fără religie şi fără cămin. Se vedea poate atacată de clienţii săi, chiar în interiorul familiei, a cărei constituire, drept, religie, erau discutate şi puse în pericol. Regii erau deci pentru dânsa inamici odioşi cari, pentru a-şi mări puterea, tindeau să răstoarne organizarea sfântă a familiei şi a cetăţii.

Lui Servius îi urmează al doilea Tarquin. El înşală speranţa Senatorilor care l-au ales. Vrea să fie stăpân, *de rege dominus exstitit*. Face tot răul pe care poate să-l facă patricienilor; doboară pe acei care-şi ţineau capul sus; domneşte fără a-i consulta pe Părinţi, poartă răsboi şi încheie pace fără a le cere aprobarea. Patriciatul pare definitiv învins.

Insfârşit se prezintă o ocazie. Tarquiniu e departe de Roma; nu numai el ci şi armata, adică acei cari îl susţin. Oraşul se găseşte pentru moment în mâinile patriciatului. Prefectul oraşului, adică acela care are puterea civilă după rege, e un patrician, Lucretius. Şeful cavaleriei, adică acela care are autoritatea militară în lipsa regelui, e un patrician, Junius [1]. Aceşti doi oameni pregătesc răscoala. Au drept asociaţi alţi patricieni, un Valerius, un Tarquiniu Collatin. Locul întâlnirei nu e Roma ci micul oraş Collatia, care aparţine unuia dintre con-

[1] Familia Junia era patriciană. Denys, IV, 68. Junii care se întâlnesc mai târziu în istorie sunt plebei.

juraţi. Acolo ei arată poporului cadavrul unei femei, spunând că această femeie s'a sinucis, pedepsindu-se în urma unei crime a unui fiu al regelui. Poporul din Collatin se răscoală; se duce la Roma; acolo se reînoeşte aceiaşi scenă. Spiritele sunt turburate, partizanii regelui desorientaţi; şi dealtminteri chiar din acest moment puterea legală în Roma aparţine lui Junius şi lui Lucretius.

Conjuraţii se feresc de a aduna poporul; ei se duc la Senat. Senatul pronunţă căderea lui Tarquiniu şi desfiinţarea regalităţii. Dar decretul Senatului trebuie să fie confirmat de cetate. Lucretius, cu titlu de prefect al oraşului, are dreptul de a convoca adunarea. Curiile se întrunesc; ele judecă ca şi conjuraţii; pronunţă depunerea lui Tarquiniu şi crearea a doi consuli.

Acest punct principal odată hotărît, se lasă adunării pe centurii grija numirii consulilor. Dar această adunare în care şi câţiva plebei votează nu are să protesteze oare în contra a ceiace au făcut patricienii în Senat şi în curii? Ea nu poate. Căci orice adunare romană este prezidată de un magistrat care indică obiectul votului şi nimeni nu poate aduce în deliberare o altă chestiune. Ceva mai mult: Nimeni, în afară de prezident, în această epocă, n'are dreptul să vorbească. Dacă e vorba de o lege, centuriile nu pot vota decât prin *da* sau *nu*. E vorba de o alegere, prezidentul prezintă candidaţi şi nimeni nu poate vota decât pentru candidaţii prezentaţi. In cazul actual, preşedintele, desemnat de Senat, este Lucretius, unul din conjuraţi. El arată ca unic subiect de vot alegerea celor doi consuli. Prezintă două nume sufragiilor centurilor, pe acele ale lui Junius şi Tarquiniu Collatin. Aceşti doi oameni sunt în mod necesar aleşi. Apoi Senatul ratifică alegerea şi însfârşit augurii o confirmă în numele zeilor.

Această revoluţie nu plăcu întregei lumi la Roma. Mulţi din plebei întovărăşiră pe rege şi se alăturară soartei lui [1]. In schimb un bogat patrician din Sabina,

[1] Denys, V, 26. 53, 58, 59, 63, 64. Titu Liviu nu indică aceste fapte, dar face aluzii la dânsele când spune că patricienii fură obligaţi să facă concesii plebei, *inservire plebi* (II, 21).

şeful puternic al unei numeroase *gens*, mândrul Attus Clausus, găsi noua conducere aşa de conformă vederilor sale, încât veni să se stabilească la Roma.

Dealtminteri, numai regalitatea politică fu suprimată; regalitatea religioasă era sfântă şi trebuia să dureze şi astfel se grăbiră să numească un rege numai pentru sacrificii, *rex sacrorum*. Se luară toate precauţiunile ce se puteau închipui ca acest rege preot să nu abuzeze vreodată de marele prestigiu pe care i-l dădea funcţiunile lui, pentru a pune mâna pe putere.

CAPITOLUL IV

Aristocraţia guvernează cetăţile

Aceaşi revoluţie, sub forme uşor diferite, se înfăptuise la Atena, la Sparta, la Roma, în toate cetăţile însfârşit, a căror istorie ne este cunoscută. Pretutindeni ea fusese opera aristocraţiei, pretutindeni a avut de efect suprimarea regalităţii politice, lăsând să subsiste regalitatea religioasă. Cu începere dela această epocă şi în timpul unei perioade a cărei durată fu foarte neegală pentru diferitele oraşe, guvernarea cetăţii aparţine aristocraţiei.

Această aristocraţie era bazată în acelaş timp pe naştere şi pe religie. Ea îşi avea principiul în constituţia religioasă a familiilor. Sursa din care deriva erau însuşi acele reguli, pe care le-am observat mai sus în cultul casei şi în dreptul privat, adică legea eredităţii căminului, privilegiul celui dintâi născut, dreptul de a pronunţa rugăciunea, legat de naştere. Religia ereditară era titlul acestei aristocraţii pentru dominaţia absolută. Ea îi dădea drepturi care păreau sfinte. După vechile credinţe numai acela care avea un cult casnic putea fi proprietarul pământului; numai acela era membru al cetăţii care avea într'însul caracterul religios ce-l făcea cetăţean; numai acela putea fi preot, care cobora dintr'o familie având un cult; numai acela putea fi magistrat care avea dreptul de a îndeplini sacrificii. Omul care

n'avea cult ereditar, trebuia să fie clientul unui alt om, sau dacă nu accepta, trebuia să rămână în afară de societate. Multe generaţii au trecut până când le-a venit oamenilor ideia că această neegalitate ar fi nedreaptă. Nimeni nu se gândi să constitue societatea omenească după alte reguli.

La Atena, dela moartea lui Codrus până la Solon, întreaga autoritate fu în mânile eupatrizilor. Numai dânşii erau preoţi şi arhonţi. Numai ei împărţeau justiţia şi cunoşteau legile nescrise, ale căror formule sacre şi-le transmiteau din tată în fiu.

Aceste familii păstrau atât cât le era cu putinţă vechile forme ale regimului patriarhal. Ele nu trăiau întrunite în oraş. Continuau să trăiască în diferitele cantoane din Atica, fiecare pe vastul său domeniu, înconjurată de numeroşi servitori, guvernată de şeful său eupatrid şi practicând, într'o independenţă absolută, cultul său ereditar [1]. Timp de patru secole, cetatea ateniană n'a fost decât confederaţia acestor puternici şefi de familie, cari se adunau în anumite zile, pentru celebrarea cultului central sau pentru urmărirea intereselor comune.

S'a observat adesea cât de mută este istoria asupra acestei lungi perioade a existenţei Atenei şi în general a existenţei cetăţilor grece. Rămânem miraţi de faptul că păstrând amintirea multor evenimente a timpului vechilor regi, ea n'a înregistrat aproape nici unul din timpul guvernămintelor aristocratice. Fără îndoială, s'au produs atunci prea puţine acte de interes general. Intoarcerea la regimul patriarhal suspendase aproape pretutindeni vieaţa naţională. Oamenii trăiau despărţiţi şi aveau puţine interese comune. Orizontul fiecăruia era mica grupă şi mica burgadă unde trăia ca eupatrid sau ca servitor.

La Roma, deasemeni, fiecare din familiile patriciene trăia pe domeniul său, înconjurată de clienţii săi. Veneau la oraş pentru sărbătorile cultului public sau pentru adunări. După expulzarea regilor, puterea aristocraţiei este absolută. Nimeni, în afară de patrician, nu putea

[1] Thucydide, II, 15-16.

îndeplini funcţiunile sacerdotale în cetate; Vestalele, pontifii, salienii, flaminii, augurii trebuiau aleşi exclusiv din casta sfântă. Singur patricienii puteau fi consuli; numai ei alcătuiau Senatul. Dacă nu se suprimă adunarea pe centurii, unde plebeii aveau acces, se privi cel puţin adunarea pe curii ca singura legitimă şi sfântă. Centuriile aveau în aparenţă alegerea consulilor; dar am văzut că ele nu puteau vota decât asupra numelor pe care le prezentau patricienii şi de altfel deciziile lor erau supuse întreitei ratificări a Senatului, a curiilor şi a augurilor. Numai patricienii distribuiau justiţia şi cunoşteau formulele legii.

Acest regim politic a durat la Roma un mic număr de ani. In Grecia, din contra, a fost o lungă perioadă în care aristocraţia a fost stăpână. *Odiseia* ne prezintă un tablou fidel a acestei stări sociale în partea occidentală a Greciei. Găsim acolo, în adevăr, un regim patriarhal, foarte analog cu acela pe care l-am observat în Atica. Câteva familii mari şi bogate îşi împart ţara; numeroşi servi cultivă pământul sau îngrijesc turmele; vieaţa este simplă; o aceiaşi masă reuneşte pe şefi şi pe servitori. Aceşti şefi sunt denumiţi, cu un nume care în alte societăţi devine un titlu pompos, ἄνακτες, βασιλεῖς. Astfel, Atenienii epocei primitive numeau βασιλεύς şeful unui γένος şi clienţii dela Roma păstrară obiceiul de a numi *rex* pe şeful unei *gens*. Aceşti şefi de familie au un caracter sfânt; poetul îi numeşte regi divini. Itaca e destul de mică, are totuşi un mare număr de astfel de regi. Printre ei există, în adevăr, un rege suprem; dar el n'are nici o importanţă şi nu pare să aibă altă prerogativă decât aceia de a prezida consiliul şefilor. Pare chiar, după anumite semne că e supus alegerei, şi vedem că Telemac nu va fi şeful suprem al insulei decât dacă ceilalţi şefi, egalii săi, vor voi să-l aleagă. Ulyse, întorcându-se în patrie, nu pare să fi avut alţi supuşi decât pe servitorii care-i aparţineau lui însăşi; când a omorât câţiva din şefi, servitorii acestora iau armele şi susţin lupta pe care poetul nu se gândeşte s'o găsească blamabilă. La Feacieni, Alcinos are autoritatea

supremă; dar îl vedem ducându-se în adunarea şefilor şi putem observa că nu dânsul a convocat consiliul, ci consiliul a chemat pe rege. Poetul descrie o adunare a cetăţii feaciene; e departe de a fi o adunare a mulţimii. S'au întrunit numai şefii, individual convocaţi de un crainic, ca la Roma pentru *comiţia Calata;* stau pe scaune de piatră; regele ia cuvântul şi califică pe cei de faţă cu numele de regi purtători de sceptru.

In oraşul lui Esiod, în pietroasa Ascra, găsim o clasă de oameni pe care poetul o numeşte şefi sau regi; aceştia împart dreptatea poporului. Pindar ne arată şi el o clasă de şefi la Cadmeeni; la Theba laudă rasa sfântă a Spartanilor, de care Epaminonda legă mai târziu naşterea sa [1]. Nu putem ceti pe Pindar fără a fi isbiţi de spiritul aristocratic care domneşte încă în societatea greacă pe timpul răsboaielor medice; şi ghicim astfel cât de puternică fusese această aristocraţie cu un secol sau două mai înainte. Căci ceeace poetul laudă mai mult la eroii săi e familia lor şi trebuie să presupunem că acest fel de elogiu avea de atunci mare preţ şi că naşterea părea încă bunul suprem. Pindar ne arată marile familii care străluceau atunci în fiecare cetate; numai în cetatea Egina numeşte pe Midilizi, Teandrizi, Euxenizi, Blebsiazi, Cariazi, Blahizi. La Syracusa laudă familia sacerdotală a Iamizilor, la Agrigent pe a Emenizilor şi tot astfel în toate oraşele de care are ocaziune să vorbească.

La Epidaur întregul corp de cetăţeni, adică acei cari aveau drepturi politice, nu se compuse multă vreme decât din 180 de membri; întreg restul „era în afara cetăţii" [2]. Adevăraţii cetăţeni erau şi mai puţini numeroşi la Heraclea, unde cadeţii marilor familii n'aveau drepturi politice [3]. Tot aşa fu multă vreme la Cnida, la Istros, la Marsilia. La Tera, întreaga putere era în mâinile câtorva familii, reputate sfinte. Tot astfel era în Apolonia [4]. La Eritrea exista o clasă aristocratică, numită Ba-

[1] Pindar, *Isth.*, I, 41; Pausanias, VIII, 11; IX, 5.
[2] Plutarc, *Quest. grec*, 1.
[3] Aristot, *Politica*, V, 5, 2.
[4] Idem, *ibid.* III, 9, 8; VI, 3, 8.

zilizii [1]. In oraşele din Eubea clasa conducătoare se numea Cavaleri [2]. Putem observa în privinţa aceasta că la cei vechi, ca şi în evul mediu, era un privilegiu de a lupta călare.

Monarhia nu mai exista de multă vreme la Corynt, când o colonie plecă să fundeze Syracusa. Asttfel, cetatea nouă nu cunoscu regalitatea şi fu guvernată dela început de o aristocraţie. Această clasă se numea Geomores, adică proprietari. Se compunea din familii cari, în ziua fundării, îşi distribuise cu toate riturile obişnuite, părţile sfinte ale teritoriului. Această aristocraţie rămase mai multe generaţii stăpână absolută pe guvern şi dânsa păstra titlul său de *proprietar*, ceeace pare a arată că dreptul de proprietate asupra pământului nu aparţinea claselor inferioare [3]. O aristocraţie asemănătoare fu multă vreme stăpână la Milet şi la Samos.

CAPITOLUL V

A doua revoluţie; schimbări în constituirea familiei; dreptul de primogenitură dispare; *gens* se desmembrează.

Revoluţia care răsturnase regalitatea, modificase mai mult forma exterioară a guvernului decât schimbase constituţia societăţii. Ea nu fusese opera claselor inferioare, care aveau interes să distrugă vechile instituţii, ci a aristocraţiei, care avea interes să le menţină. Ea nu fusese făcută pentru a schimba organizaţia antică a familiei, ci pentru conservarea ei. Regii fuseseră adesea tentaţi să ridice clasele de jos şi să slăbească pe *gentes*, şi de acea fuseseră răsturnaţi. Aristocraţia nu înfăptuise o revoluţie politică decât pentru a împiedica o revoluţie socială şi casnică. Ea luase în mâni puterea nu atât pentru plăcerea de a domina, cât pentru a apăra de

[1] Idem, *ibid*. V, 5, 4.

[2] Ἱππόβοται, Herodot, V, 77. Plutarc, *Pericles*, 23. Strabon, X, 1, 8: ἡ τῶν ἱπποβοτῶν καλουμένη πολιτεία ἐπεκράτει, προέστησαν γὰρ ἀπὸ τιμημάτων ἄνδρες ἀριστοκρατικῶς ἄρχοντες. Aristot, *Politica*, IV, 3, 2

[3] Herodot, VII, 155. Diodor, VIII, 5. Denys, VI, 62.

atacuri vechile sale instituţii, anticele sale principii, cultul său casnic, autoritatea sa paternă, regimul *gens* şi în sfârşit întreg dreptul privat, pe care religia primitivă îl stabilise.

Această mare şi generală sforţare a aristocraţiei răspundea deci unui pericol. Or, se pare că în ciuda sforţării şi chiar a victoriei sale, pericolul subsista. Vechile instituţii începeau să se clatine şi grave schimbări aveau să se introducă în constituirea intimă a familiilor. Vechiul regim *gens*, fundat de religia familiei, nu fusese distrus în ziua în care oamenii trecuseră la regimul cetăţii. N'au voit sau n'au putut să renunţe la dânsul imediat, şefii încercând să-şi păstreze autoritatea lor, inferiorii ne având numai decât gândul de a se libera. Se concilià deci regimul *gens* cu acela al cetăţii. Dar în fond erau două regimuri opuse ce nu se putea nădăjdui că au să fie aliate pentru totdeauna şi care trebuiau într'o zi sau alta să se rasboiască. Familia, indivizibilă şi numeroasă, era prea puternică şi prea independentă pentru ca puterea socială să nu simtă tentaţia şi chiar nevoia s'o slăbească. Sau cetatea nu putea să dureze sau, în cele din urmă, trebuia să sfarme familia.

Vechia *gens*, cu altarul său unic, cu şeful său suveran, cu domeniul indivizibil, se concepe foarte bine atât cât durează starea de izolare şi cât nu există altă societate; dar deîndată ce oamenii s'au reunit în cetate, puterea vechiului şef este în chip forţat micşorată; căci în acelaş timp cu suveranitatea lui de acasă, el este membrul unei comunităţi; ca atare, interese generale îl obligă la sacrificii şi legi generale îi poruncesc ascultare. In proprii săi ochi şi mai ales în ochii inferiorilor săi demnitatea sa este micşorată. Apoi în această comunitate, oricât de aristocratic ar fi ea constituită, inferiorii contează totuşi ceva, chiar dacă n'ar fi decât prin numărul lor. Familia care cuprinde mai multe ramuri şi care se duce la comiţii, înconjurată de o mulţime de clienţi, are în mod natural mai multă autoritate în deliberările comune decât familia puţin numeroasă, care are puţine

braţe şi puţini soldaţi. Or, aceştti inferiori nu întârzie să simtă importanţa pe care o au şi forţa lor; un oarecare sentiment de mândrie şi dorinţa de o soartă mai bună naşte în ei. Adăugaţi la aceasta rivalităţile şefilor de familie, luptând pentru influenţe şi căutând reciproc să se slăbească. Adăugaţi apoi că ei devin dornici de magistraturile cetăţii, că pentru a le obţine caută să se facă populari şi pentru a le conduce, neglijează sau uită mica lor suveranitate locală. Aceste cauze au produs cu timpul o oarecare slăbire în constituirea grupărei numită gens; cei cari aveau interes să menţină această constituire nu erau atât de stăruitori; cei cari aveau interes s'o modifice deveneau mai îndrăzneţi şi mai puternici.

Regula de indivizie care făcuse forţa familiei antice a fost puţin câte puţin părăsită. Dreptul de primogenitură, condiţia unităţii sale, a dispărut. Desigur, nu trebuie să ne aşteptăm ca vreunul din scriitorii antichităţii să ne procure data exactă a acestei schimbări. E foarte probabil că n'a avut o dată hotărîtă, căci nu s'a desăvârşit într'un singur an. S'a făcut cu timpul, în primul rând într'o familie, apoi într'alta şi puţin câte puţin în toate şi s'a terminat pe nesimţite.

Putem foarte bine crede de asemeni că oamenii n'au trecut dintr'un singur salt dela indivizibilitatea patrimoniului la partajul egal între părţi. Probabil a fost o tranziţie între aceste două regimuri. Lucrurile s'au petrecut toate, în Grecia şi în Italia, ca şi în vechea societate indiană, unde legea religioasă, după ce prescrie indivizibilitatea patrimoniului, lasă părintelui libertatea să dea oarecare parte din avere fiilor săi mai mici; apoi după ce cere ca cel mai vârstnic să aibă cel puţin o parte dublă, permite ca împărţeala să fie făcută în mod egal, şi termină chiar prin a o recomanda [1]. Insă asupra tuturor acestora n'avem nici o indicaţie precisă. Un singur punct este sigur, că dreptul de primogenitură şi de indiviziune a fost regulă antică şi că apoi a dispărut.

[1] Impărţirea patrimoniului este lucru obicinuit la Roma, la mijlocul secolului al V-lea. Legea celor douăsprezece table acordă *actio familiae erciscundae*, (Gaius, in *Digeste*, X, 2, 1).

Această schimbare nu s'a desăvârşit în acelaş timp nici în acelaş fel în toate cetăţile. In unele din ele legea menţinu destul timp indiviziunea patrimoniului. La Teba şi la Corynth ea mai era încă în vigoare în secolul al VIII-lea. La Atena legislaţia lui Solon mai dovedea încă o oarecare preferinţă în privinţa primului născut. Sunt oraşe în care dreptul de primogenitură n'a dispărut decât în urma unei răscoale. La Heraclea, la Cnidos, la Istros, la Marsilia, ramurile secundare luară armele pentru a distruge totdeodată şi autoritatea părintească şi privilegiul celui mai vârstnic [1].

Din acest moment cutare cetate greacă, care până atunci nu avusese decât vre-o 100 de oameni, cari se folosiau de drepturi politice, a putut număra până la 5 sau 600. Toţi membrii familiilor aristocratice deveniră cetăţeni, şi accesul magistraturilor şi al Senatului le fu îngăduit. Nu ne este posibil să spunem în ce epocă privilegiul primului născut a dispărut din Roma. E foarte probabil că regii, în mijlocul luptelor împotriva aristocraţiei, au făcut tot ceeace le-a fost cu putinţă pentru a-l suprima şi pentru a desorganiza astfel *ginţile*. La începutul republicei vedem 140 de noi membrii intrând în Senat. Ei eşeau, spune Titu Liviu, din primele rânduri ale ordinului equestru [2]. Or, noi ştim că primele şase centurii de Cavaleri erau compuse din patricieni [3]. Deci tot patricieni sunt acei cari vin să complecteze golurile Senatului. Titu Liviu adaugă un detaliu foarte semnificativ: începând din acest moment s'au distins două categorii de Senatori, unii cari erau numiţi *patres* şi ceilalţi numiţi *conscripti* [4]. Toţi erau deopotrivă patricieni; *Patres* însă erau căpeteniile celor 160 de *gentes* care mai existau încă, iar *conscripţi* erau aleşi printre ramurile secundare ale acestor *gentes*. Putem presupune de fapt că această clasă

[1] Aristot, *Politica* V, 5, 2, ed. Didot. p. 571.
[2] Titu-Liviu II, 1: *primoribus equestris gradus lectis.*
[3] A se vedea Belot, *Histoire des Chevaliers romains*, cart. I, cap. II.
[4] Titu-Liviu II, 1: Qui patres quique conscripti essent. Festus. ed. Mueller, p. 41: *conscripti dicebantur qui ex equestri ordine patribus ascribebantur.* Timp de mai multe secole *patres* fură sebit de *conscripti*; a se vedea Plutarc, *Quest. Rom.*, 58.

numeroasă şi energică nu dase concursul său la opera lui Brutus şi a acelor numiţi *patres* decât cu condiţia să obţină drepturi civile şi politice. Ea dobîndi astfel, graţie faptului că aveau nevoe de dânsa, tot ceia ce aceiaşi clasă cucerise cu ajutorul armelor la Heraclea, la Cnidos şi la Marsilia.

Dreptul de primogenitură dispăru deci de pretutindeni: revoluţie considerabilă, care începu să transforme societatea. *Gens* italică şi elenicul γένος şi-au perdut unitatea primitivă. Diferitele ramuri se separară; fiecare din ele îşi avu de aci înainte partea sa de proprietate, domiciliul său, interesele sale deosebite, independenţa sa. *Singuli singulas familias incipiunt habere*, spune jurisconsultul. In limba latină este o veche expresie care pare că datează din această epocă: *familiam ducere*, se spunea despre acela care se desprindea din *gens* şi mergea să-şi întemeieze familie aiurea, după cum se spunea *ducere coloniam*, de acela care părăsea metropola şi se ducea în locuri îndepărtate să fundeze o colonie. Fratele care se despărţea astfel de fratele mai mare avea de aci înainte căminul său propriu şi focul sacru, pe care fără îndoială îl aprinsese dela focul comun al *gintei*, după cum colonia îl aprindea pe al său la pritaneul metropolei. *Gens* nu mai păstră decât un fel de autoritate religioasă cu privire la diferitele familii care se despărţiseră de dânsa. Cultul său dobîndi supremaţia asupra culturilor lor. Şi nu le-a fost îngăduit să uite că erau eşite din *gens;* ele continuară să-i poarte numele; la zile hotărâte mai dinainte se reuniră împrejurul focului sacru comun, pentru a venera strămoşul antic sau divinitatea protectoare. Ele continuară chiar să aibă un şef religios şi-i probabil că cel mai vârstnic îşi păstră privilegiul pentru sacerdoţiu, care rămase mult timp ereditar. In afară de aceste lucruri, ele fură independente.

Această desmembrare a grupării *gens* avu grave consecinţe. Antica familie sacerdotală, care formase un grup atât de bine unit, atât de puternic constituit, a fost pentru totdeauna micşorată. Această revoluţie pregăti şi făcu mult mai uşoare alte schimbări.

CAPITOLUL VI

Clienţii se eliberează.

1° *Ce era la început clientela şi cum s'a transformat.*

Iată încă o revoluţie a cărei dată nu se poate indica şi care totuşi a modificat constituţia familiei şi a societăţii însăşi. Familia antică cuprindea sub autoritatea unui şef unic două clase de rang inegal: deoparte ramurile secundare, adică indivizi natural liberi; de alta servitori sau clienţi, inferiori prin naştere, apropiaţi de stăpân prin participarea lor la cultul casnic. Din aceste două clase am văzut pe prima eşind din starea ei de inferioritate; a doua aspiră şi dânsa să se libereze. Cu timpul reuşeşte; clientela se transformă şi sfârşeşte prin a dispărea.

Imensă schimbare, pe care scriitorii antici nu ne-o povestesc. Tot aşa în evul mediu cronicarii nu ne spun cum s'a transformat încetul cu încetul populaţia rurală. A fost în existenţa societăţilor umane un destul de mare număr de revoluţii a căror amintire nu ne este păstrată de nici un document. Scriitorii nu le-au observat pentrucă ele se săvârşeau cu încetul, pe nebăgate de seamă, fără lupte vizibile; revoluţii adânci şi ascunse, cari turburau numai adâncurile societăţii umane, fără să fi apărut ceva la suprafaţă, şi care rămâneau nebăgate în seamă chiar de generaţiile care contribuiau la săvârşirea lor. Istoria nu le poate înregistra decât foarte mult timp după ce s'au terminat şi numai atunci când comparând două epoci ale vieţii unui popor, constată între ele aşa de mari deosebiri, încât devine evident că în intervalul care le desparte s'a săvârşit o mare revoluţie.

Dacă ne-am raporta la imaginea pe care ne-o arată scriitorii în privinţa clientelei primitive la Roma, am vedea o instituţie înfloritoare. Ce poate fi mai uman decât patronul care-şi apără clientul în faţa justiţiei, care îl susţine cu banii săi, dacă este sărac şi care contribue la educaţia copiilor săi? Ce poate fi mai mişcător decât acest

client care la rândul său susţine patronul căzut în mizerie, care-i plăteşte datoriile şi dă tot ceeace posedă pentru a-l răscumpăra[1]? De fapt însă nu este atât de mult sentiment în legile popoarelor vechi. Afecţiunea dezinteresată şi devotamentul nu au fost niciodată instituţii. Trebuie să ne facem o altă idee despre clientelă şi patronaj.

Ceia ce ştim cu mai multă siguranţă asupra clientului, e faptul că nu se poate separa de patronul său şi nici să-şi aleagă un altul, şi că-i legat din tată în fiu de o familie[2]. Chiar dacă am şti numai atât ne-ar fi destul să ne convingem că condiţiile sale de trai nu erau prea blânde. Să mai adăugăm că acest client nu este proprietarul pământului; pământul aparţine patronului, care, ca şef al unui cult casnic şi ca membru al cetăţii, singur el are calitatea de a fi proprietar.

Dacă clientul cultivă ogorul, o face în numele şi pentru profitul stăpânului. El nu are nici măcar proprietatea completă a obiectelor mobiliare, a banului, a peculului său. Aceasta ne-o dovedeşte faptul că patronul îi poate lua totul înapoi, pentru a-şi plăti datoriile, sau a se răscumpăra. Astfel nimic nu-i aparţine. Este adevărat că patronul îi datorează întreţinerea sa şi a copiilor săi; în schimb el trebuie să muncească pentru patron. Nu se poate spune că este sclav; are însă un stăpân căruia îi aparţine şi voinţei căruia este supus în toate împrejurările. Intreaga sa vieaţă e client şi fii săi vor fi la fel.

Este oarecare asemănare între clientul epocilor antice şi servul evului mediu. De fapt principiul care-i condamnă la supunere nu este acelaş. Pentru serv, acest principiu e dreptul de proprietate, care se exercită asupra pământului şi asupra omului în acelaş timp. Pentru client, acest principiu este religia casnică, căreia îi este credincios, sub autoritatea patronului, care-i preotul. De altfel, atât pentru client cât şi pentru serv, subordonarea este aceiaşi; unul este legat de patronul său şi celalt de

[1] Plutarc, *Romulus*, 13. Denys, II, 9-10.

[2] A se vedea asupra acestui punct un fapt curios raportat de Plutarc în *Viaţa lui Marius*, 5, cf. Cicero, *De oratore*, I, 39.

seniorul său; clientul nu poate părăsi *gens* şi nici servul pământul. Clientul, ca şi servul, rămâne supus unui stăpân din tată în fiu. Un pasagiu din Titu Liviu ne face să credem că-i este interzis să se căsătorească în afară de gens, după cum servului îi este interzis să se căsătorească în afară de sat [1]. Ceace-i sigur, e faptul că nu poate să contracteze o căsătorie fără autorizarea patronului. Patronul poate lua înapoi ogorul pe care-l cultivă clientul, şi banii pe care-i posedă tot-aşa după cum seniorul poate să se poarte cu servul. Dacă clientul moare tot ceeace a fost în folosinţa sa revine de drept patronului, tot aşa cum succesiunea servului aparţine seniorului. Patronul nu-i numai stăpân, e şi judecător. Poate să condamne la moarte pe client; în afară de asta îi este şi şef religios. Clientul se supune acestei autorităţi, atât morale cât şi materiale, care-i stăpâneşte corpul şi sufletul. E adevărat că această religie impune datorii patronului, datorii însă al căror judecător este el singur şi pentru care nu există sancţiune. Clientul nu vede pe nimeni care să-l protejeze; şi nici nu-i cetăţean prin el însuşi; dacă vrea să apară înaintea Tribunalului cetăţii. trebuie să fie condus de patronul său şi acesta să vorbească pentru dânsul. Vrea să invoace legea? Nu-i cunoaşte formulele sfinte; şi chiar dacă le-ar cunoaşte prima lege pentru dânsul e să nu mărturisească şi nici să vorbească vreodată împotriva patronului său. Fără patron, nici o dreptate şi împotriva lui nici un sprijin.

Clientul nu există numai la Roma; îl găsim la Sabini şi Etrusci, făcând parte din *manus* a fiecărui şef [2]. A existat în vechea *gens* elenică, după cum a existat şi în *gens* italica. E adevărat că nu trebuie să-l căutăm în cetăţile doriene, unde sistemul *gens* a dispărut de timpuriu şi unde cei învinşi sunt legaţi, nu de familia unui stăpân ci de o bucată de pământ. Il găsim la Atena şi în cetăţile ioniene şi eoliene sub numele de *thet* sau *pelat*. Atât timp cât durează regimul aristocratic, acest *thet* nu face parte din cetate. Inchis într'o familie din care nu poate

[1] Titu-Liviu, XXXIX, 19.
[2] Denys, V, 20; IX, 5. Titu-Liviu, II, 16.

eşi, el se găseşte în mâna unui eupatrid, care are în sine acelaş caracter şi aceiaşi autoritate ca şi patronul roman.

Putem foarte bine să presupunem că de timpuriu a existat ură între patron şi client. Ne închipuim fără mare greutate ceeace trebuie să fi fost existenţa în această familie, în care unul avea întreaga putere şi altul nu avea nici un drept în care ascultarea fără margini şi fără nici o nădejde se găsea alături de omnipotenţa neînfrânată, în care cel mai bun stăpân îşi avea mâniile şi capriciile sale şi servitorul cel mai resemnat avea supărările, gemetele şi urile sale. Ulysse este un stăpân bun: vedeţi ce dragoste părintească poartă lui Eumene şi lui Filetios. Dar el condamnă la moarte pe un servitor care l-a insultat fără să-l recunoască şi pe servitoarele care au căzut în păcatul, la care chiar lipsa lui le-a expus. De moartea pretendenţilor e răspunzător faţă de cetate; dar de moartea servitorilor nimeni nu-i cere socoteală.

In starea de izolare în care trăise multă vreme familia, clientela se putuse forma şi menţine. Religia casnică era atunci atotputernică asupra sufletului. Omul care era preot prin drept de moştenire, apărea claselor inferioare ca o fiinţă sfântă. Mai mult decât un om, el era intermediarul între oameni şi dumnezeu. Din gura sa eşia rugăciunea puternică, formula irezistibilă care atrăgea favoarea sau mânia divinităţii. Inaintea unei astfel de forţe trebuia să te închini; supunerea era impusă de credinţă şi religie. De altminteri, cum ar fi putut încerca clientul să se libereze? Nu vedea alt orizont decât această familie, de care totul îl lega. Numai în ea găsea o vieaţă liniştită, o subsistenţă asigurată; în ea singură, dacă avea un stăpân, avea şi un protector; numai în ea însfârşit găsea un altar de care să se poată apropia şi zei pe care să-i fie permis să-i invoace. A părăsi această familie însemna să se pună în afară de orice organizare socială şi de întreg dreptul; însemna să-şi piardă zeii şi să renunţe la dreptul de rugăciune.

Cetatea odată întemeiată, clienţii diferitelor familii se puteau întâlni, îşi puteau vorbi, îşi puteau comunica de

rinţele şi nemulţumirile lor, face o comparaţie între diferiţi stăpâni şi întrevedea o soartă mai bună. Apoi privirile lor începură să se întindă în afara cercului familiei; începură să-şi dee seama că în afară de dânsa, exista o societate, reguli, legi, altare, temple şi zei. Şi faptul că nu puteau eşi din familie nu mai era pentru ei o nenorocire fără nici un remediu. Tentaţia devenea în fiecare zi mai puternică; clientela părea o sarcină din ce mai grea şi cu timpul încetară să mai creada că autoritatea stăpânului ar fi legitimă şi sfântă. Se născu atunci în sufletul acestor oameni o puternică dorinţă de libertate.

Fără îndoială, nu găsim în istoria nici unei cetăţi amintirea unei răscoale generale a acestei clase. Chiar dacă au fost lupte şi s'a făcut uz de arme, ele s'au petrecut şi au fost ascunse în cercul fiecărei familii. Timp de mai multe generaţii s'au văzut, de o parte, energice sforţări pentru independenţă, de altă parte o represiune nemiloasă. In fiecare casă s'a desfăşurat o lungă şi dramatică poveste, pe care-i imposibil să o mai reînviem astăzi. Ceeace putem spune e numai faptul că sforţările claselor inferioare nu au fost fără rezultat. O necesitate de neînvins a obligat cu timpul pe stăpâni să cedeze ceva din omnipotenţa lor. Atunci când autoritatea încetează de a mai apare justă supuşilor, mai trebuie însă să treacă mult timp până să se convingă şi stăpânii de acest lucru; aceasta vine cu timpul şi atunci stăpânul care nu mai crede autoritatea sa legitimă, sau o apără prost, sau sfârşeşte prin a renunţa la dânsa. Să adăugăm că această clasă inferioară era folositore. Că braţele sale cultivând pământul, făceau bogăţia stăpânului şi luptând, îi întăreau puterea în mijlocul rivalităţilor familiilor, şi că era deci cuminte ca ea să fie satisfăcută şi ca interesul să se unească cu umanitatea, pentru a face concesiunile necesare.

Pare sigur faptul că puţin câte puţin s'a ameliorat condiţia de viaţă a clienţilor. La origină ei trăesc în casa stăpânului, cultivând împreună domeniul comun. Mai târziu i s'a atribuit fiecăruia dintre ei un lot de pământ în

particular. Clientul desigur că s'a simţit mult mai fericit. Fără îndoială el mai lucra încă în folosul stăpânului; pământul nu-i aparţinea, ci el era mai degrabă acela care aparţinea pământului. Cu toate acestea l-a cultivat mulţi ani dearândul şi se simţea legat de dânsul. S'a stabilit între client şi pământ nu legătura pe care o crease religia proprietăţii între pământ şi stăpân, ci o altă legătură, aceia pe care munca şi suferinţa chiar o pot făuri între omul care îşi dă toată osteneala şi pământul care-i dă roadele sale.

Se înfăptui apoi un nou progres. El nu mai cultiva pământul pentru stăpân, ci pentru el însuşi. Sub condiţia unei arenzi, care probabil la început a fost variabilă, dar care cu timpul a devenit fixă, clientul se bucură de recoltă. Osteneala sa găseşte astfel o oarecare recompensă şi vieaţa sa fu în acelaş timp mai liberă şi mai mândră. „Şefii de familie, spune un autor antic, desemnau porţiunile de pământ inferiorilor lor ca şi cum aceştia ar fi fost proprii lor copii“ [1]. Deasemenea citim în *Odiseea:* „Un stăpân binevoitor îi dă servitorului său o casă şi o bucată de pământ“; şi Eumeu adaugă: „o soţie mult dorită“, deoarece clientul n'are încă dreptul să se căsătorească fără voinţa stăpânului, care-i alege tovarăşa de vieaţă.

Insă ogorul pe care se desfăşură de aci înainte vieaţa sa, unde era toată munca şi toată mulţumirea sa, nu era încă proprietatea lui. Căci acest client nu poseda caracterul sfânt prin care ogorul putea deveni proprietatea unui om. Lotul pe care-l ocupa continua să poarte piatra sfântă, zeul Terminus, pe care familia stăpânului îl aşezase odinioară. Această piatră inviolabilă atesta că ogorul, unit de familia stăpânului printr'o legătură sfântă, nu putea să aparţină niciodată clientului liberat. In Italia, câmpul şi casa pe care o ocupa *villicus,* clientul patronului, cuprindea un altar, un *Lar Familiaris;* însă acest altar nu era al cultivatorului, ci al stăpânului [2].

[1] Festus, V. *Patres,* ed. Müller, p. 246.
[2] Caton, *De re rust.,* 143 Columelle, XI, 1, 19.

Aceasta stabilea totodată dreptul de proprietate al patronului şi subordonarea religioasă a clientului, care oricât de departe ar fi fost de stăpân, păstra încă cultul său.

Clientul, devenit posesor, suferia de faptul că nu putea fi proprietar şi nădăjduia să devină. Işi puse ambiţia sa facă să dispară din acest ogor, care părea că este al lui prin dreptul de muncă, piatra sfântă, care-l făcea pe veci proprietatea vechiului stăpân.

Vedem limpede că în Grecia clienţii au ajuns acest scop; prin ce mijloace nu se ştie. Cât timp le-a trebuit şi câte sforţări au făcut pentru a ajunge, nu putem afla decât din ghicite. Poate s'a întâmplat în antichitate aceiaşi serie de schimbări sociale, pe care Europa le-a văzut producându-se în evul mediu, când sclavii dela ţară au devenit servii legaţi de glie, şi când aceşti servi, supuşi tuturor capriciilor stăpânului, s'au schimbat în servi angajaţi şi apoi s'au transformat în ţărani proprietari.

2° *Clientela dispare la Atena; opera lui Solon.*

Această transformare apare lămurit în istoria Atenei. Răsturnarea regalităţii avusese de efect să reînvieze regimul γένος; familiile îşi reluasera vieaţa lor izolată şi fiecare începuse să formeze un mic stat, care avea drept şef un eupatrid şi drept supuşi mulţimea de clienţi sau servitori, pe care limba veche îi numea theţi [1].

Acest regim pare să fi apăsat greu asupra populaţiei ateniene, căci ea păstră o rea amintire. Poporul se socotea atât de nenorocit, încât epoca precedentă i s'a părut un fel de epocă de aur; regreta regii; şi ajunse să-şi închipuie că, în timpul monarhiei, fusese fericit şi liber, că atunci se bucurase de egalitate, şi numai dela căderea regilor au început inegalitatea şi suferinţa.

Era o iluzie, cum au adeseori popoarele; tradiţia populară punea începutul inegalităţii atunci când poporul începuse să o simtă de nesuferit. Ei făceau să dateze

[1] Acest cuvânt este întrebuinţat în sensul de servitor de Hesiod. *Opera et dies*, V, 563, şi în *Odysseea*, IV, 644. Denys, din Halicarnas, II, IX, asimilează pe vechii theţi ai Atenei cu clienţii romani.

această clientelă, acest fel de servaj, care era tot atât de vechi ca şi constituirea familiei, din epoca în care oamenii îi simţiseră pentru prima oară greutatea şi îi înţeleseseră nedreptatea. Este totuşi foarte sigur că nu în secolul al VII-lea eupatrizii au stabilit asprele legi ale clientelei. Ei n'au făcut decât să le păstreze şi numai în aceasta consta vina lor. Ei au menţinut aceste legi peste timpul în care populaţiile le primeau fără să murmure; şi le-au menţinut împotriva dorinţei oamenilor. Eupatrizii acestei epoci erau poate stăpâni mai puţin aspri decât fuseseră strămoşii lor; au fost totuşi urâţi mai mult.

Se pare chiar. că sub dominaţia acestei aristocraţii condiţiile de trai ale clasei inferioare s'au ameliorat. Căci acum vedem clar această clasă obţinând posesia bucăţilor de pământ, cu singura condiţie să plătească o arendă care era fixată la a şasea parte din recoltă [1]. Oamenii aceştia erau aproape emancipaţi; având fiecare un cămin propriu şi nemai fiind sub ochii stăpânului, respirau mai în voie şi munceau în folosul lor.

Insă natura umană e aşa fel alcătuită, încât pe măsură ce se îmbunătăţea soarta lor, ei simţeau tot mai adânc negalităţile ce le mai rămânea. Faptul că nu erau cetăţeni şi nu aveau nici un drept la administrarea cetăţii, îi atingea fără îndoială, dar mai puţin; însă faptul că nu puteau deveni proprietarii pământului pe care se năşteau şi mureau, îi durea mult mai mult. Să adăugăm că aceia ce era suportabil în condiţiile lor actuale de trai n'avea stabilitate. Căci, deşi erau în adevăr posesorii pământului, totuşi nici o lege formală nu le asigura nici această posesiune, nici independenţa care rezulta de aci. Vedem în Plutarc că vechiul patron putea să supună iarăşi pe vechiul servitor; dacă nu plătiau arenda anuală sau pentru oricare alt motiv, aceşti oameni recădeau într'un fel de nouă sclavie.

[1] Plutarc, *Solon*, 13: Ἐγεώργουν τοῖς πλουσίοις ἕκτα τῶν γενομένων τελοῦντες, ἑκτημόριοι προσαγορευόμενοι καὶ θῆτες. Pollux, IV, 165: Ἑκτημόριοι δὲ οἱ πελάται παρ' Ἀττικοῖς. Idem, VII, 151; Ἐπίμορτος γῆ ἐπὶ Σόλωνι, καὶ ἐπὶ μέρει γεωργουμένη.

Chestiuni grave fură deci agitate în Atica, timp de patru sau cinci generaţii. Nu era posibil ca oamenii clasei inferioare să rămână în această situaţie nestabilă şi neregulată, către care îi condusese un progres imperceptibil. Şi atunci din două una: ori pierzând această situaţie trebuiau să cadă din nou în legăturile aspre ale clientelei, ori hotărît liberaţi printr'un nou progres şi ridicaţi la rangul de proprietari ai pământului şi de oameni liberi.

Ne putem închipui toate sforţările făcute de plugar, vechiul client, toată rezistenţa opusă de proprietar, vechiul patron. N'a fost un răsboi civil propriu zis; de aceia analele ateniene n'au păstrat amintirea nici unei lupte. A fost un răsboi intern în fiecare sat, în fiecare casă, din tată în fiu.

Aceste lupte par a fi avut o soartă deosebită, după natura solului, în diferitele regiuni ale Aticei. In câmpie, acolo unde eupatridul îşi avea principalul domeniu şi acolo unde el era întodeauna prezent, autoritatea sa s'a menţinut aproape intactă asupra micului grup de servitori, pe care îi avea întotdeauna sub supraveghere; astfel *pedienii* au fost în general mai credincioşi vechiului regim. Aceia însă care arau cu multă greutate pământul sărăcăcios al munţilor, *diacrienii*, mai departe de stăpân, mai obişnuiţi cu vieaţa îndepărtată, mai îndrăzneţi şi mai curagioşi, închideau în sufletul lor o puternică ură faţă de eupatrizi şi o voinţă hotărîtă să se elibereze. Mai ales aceşti oameni se indignau văzând pe câmpul lor „piatra sfântă" a stăpânului şi simţind „pământul lor supus" [1].

Cât priveşte locuitorii regiunilor vecine cu marea, *paralienii*, proprietatea pământului îi tenta mai puţin; ei aveau marea dinaintea lor şi comerţul şi industria. Mulţi dintre ei deveniseră bogaţi şi fiind bogaţi erau aproape liberi. Ei nu împărtăşeau deci dorinţele arzătoare ale diacrienilor şi nu aveau o ură prea puternică faţă de eupatrizi.

[1] Solon, ed. Bach. pag. 104-105: γῆ δουλεύουσα. Plutarc, *Solon*, 15: γῆ ὑποκειμένη.

N'aveau însă nici josnica resemnare a pedieenilor. Cereau mai multă stabilitate în condiţiile lor de trai şi drepturi mai bine asigurate.

Solon a fost acela care dădu, pe cât posibil, satisfacţie acestor dorinţi. Există o parte din opera acestui legiuitor, pe care cei vechi ne-o transmit în mod foarte incomplect, care însă pare a fi fost partea principală. Inaintea lui cea mai mare parte din locuitorii Aticei se găseau încă reduşi la o posesiune precară a pământului şi puteau chiar să recadă în servitute personală. După dânsul, această numeroasă clasă de oameni nu se mai reîntâlneşte. Nu mai vedem nici pe arendaşi obligaţi la arendă, nici „pământul supus sclaviei" şi dreptul de proprietate e accesibil tuturor. E o mare schimbare al cărui autor nu poate fi decât Solon.

E adevărat că dacă ne raportăm la cuvintele lui Plutarc, Solon n'a făcut decât să îmblânzească legislaţia asupra datoriilor, luând creditorului dreptul de a asupri pe debitor. Insă trebuie să privim cu atenţie ceeace un scriitor, care vine atât de târziu după această epocă, ne spune de aceste datorii care au turburat cetatea ateniană, aşa cum au fost turburate la rândul lor toate cetăţile Greciei şi Italiei. E foarte greu să credem că ar fi fost înaintea lui Solon o asemenea circulaţie de bani, şi că au existat mulţi creditori şi debitori. Să nu judecăm acele timpuri după imaginea celor care au urmat. Pe atunci comerţul era foarte puţin desvoltat; schimbul de creanţe era necunoscut şi împrumuturile trebuiau să fie destul de rare. Pe ce gaj omul care nu poseda nimic propriu ar fi putut împrumuta? Căci nu-i obiceiul în nici o societate să se împrumute acelora care nu au nimic. Se spune în adevăr, de către traducătorii lui Plutarc, mai degrabă decât de el însuşi, că acel care se împrumuta îşi angaja pământul[1]. Presupunând însă că a-

[1] Plutarc vorbeşte de ὅροι. In timpul lui Plutarc şi chiar în timpul lui Demostene erau ὅροι ipotecare. In epoca lui Solon ὅρος nu era şi nu putea fi decât *Terminus* emblema şi garanţia dreptului de proprietate. In cazul care ne preocupă ὅρος însemna pe ogorul ocupat de către tot domeniul eminent al eupatridului,

cest pământ ar fi fost proprietatea sa, nu l-ar fi putut angaja, căci sistemul ipotecilor nu era încă cunoscut în acele timpuri şi era în contradicţie cu natura dreptului de proprietate[1]. In aceşti debitori despre care ne vorbeşte Plutarc trebuie să vedem pe vechii servi; în datoriile lor, arenda anuală pe care trebuie să o plătească vechilor stăpâni; în servitutea în care cad dacă nu plătesc, vechea clientelă care-i supune din nou.

Se poate ca Solon să fi suprimat arenda, sau mai probabil să-i fi redus cifra la o astfel de sumă încât răscumpărarea să poată fi făcută cu uşurinţă. El adăugă că în viitor lipsa de plată nu va mai face pe om să recadă în servitute. Şi făcu chiar mai mult. Inaintea lui aceşti vechi clienţi, deveniţi posesori ai pământului, nu mai puteau să devină şi proprietari: căci pe câmpul lor se ridica piatra sfântă şi inviolabilă pusă de vechiul patron. Pentru emanciparea pământului şi a cultivatorului, trebuia ca această piatră să dispară. Solon o răsturnă: găsim mărturia acestei mari reforme în unele versuri ale lui Solon însăşi: „A fost o operă pe care nu speram să o pot săvârşi; am săvârşit-o cu ajutorul zeilor. Iau ca mărturie pe zeiţa mamă, pământul negru, din care în multe locuri am smuls pietrele, pământul care era sclav şi care acum e liber". Făcând aceasta, Solon a săvârşit o revoluţie considerabilă. A înlăturat vechea religie a proprietăţii, care în numele zeului Therminus cel de nemişcat, reţinea pământul în mâna unui număr foarte mic de posesori. El smulsese pământul religiei pentru a-l dărui muncii. Suprimase odată cu autoritatea eupatridului asupra pământului, autoritatea sa asupra omului şi putea spune în versurile sale: „Am liberat pe cei cari pe acest pământ sufereau cruda sclavie şi tremurau în faţa unui stăpân".

Este foarte probabil că pe această emancipare o nu-

[1] Proprietatea aparţinea încă mai degrabă familiei decât persoanei: numai mai târziu dreptul de proprietate devine un drept individual. Atunci numai ipoteca a putut fi întrebuinţată; şi încă nu s'a întrebuinţat în dreptul atenian decât pe calea deturnată a vânzării cu condiţie de răscumpărare.

meau contemporanii lui Solon σεισαχθεία (a scăpa de o povară). Generaţiile următoare, cari odată obişnuite cu libertatea, nu voiau sau nu puteau crede că părinţii lor fuseseră sclavi, au explicat acest cuvânt caşicum el ar fi însemnat numai o desfiinţare a datoriilor. El însă are o energie care ne revelează o revoluţie mai mare. Să adăugăm această frază a lui Aristot care, fără a intra în povestirea operelor lui Solon, spune numai atât: „el făcu să înceteze sclavia poporului“ [1].

3° *Transformarea clientelei la Roma.*

Această luptă între clienţi şi patroni a umplut deasemenea o mare perioadă din existenţa Romei. Titu Liviu de fapt nu spune nimic, pentrucă nu are obiceiul să observe de aproape transformările instituţiilor: de altfel, analele pontifilor şi documentele analoage din care se inspiraseră vechii istorici, pe cari Titu Liviu îi compila, nu puteau să ne dea povestea acestor lupte interne. Un lucru cel puţin e sigur. Au fost la origina Romei clienţi; ne-au rămas chiar mărturii foarte precise despre dependenţa în care îi ţinea patronii lor. Dacă, peste mai multe secole, căutăm pe aceşti clienţi, nu-i mai găsim. Numele mai există încă nu şi clientela. Căci nu-i nimic mai deosebit de clienţii epocei primitive decât acei plebei din timpul lui Cicero, cari îşi spuneau clienţii vreunui bogat, pentru a avea drept la *sportula*.

Există cineva care se aseamănă mai mult cu vechiul client, e libertul [2]. Nici la sfârşitul Republicei şi nici în primele timpuri ale Romei, omul, eşind din servitute, nu devine îndată om liber şi cetăţean. Rămâne supus stăpânului. Altă dată el era numit client, acum e numit libert. Singur numele s'a schimbat. Cât despre stăpân, nici numele nu i se schimbă; altă dată era numit patron, şi tot astfel este numit şi acum. Libertul ca şi vechiul client rămâne legat de familie; îi poartă

[1] Aristot, Politica, II, 9, 2; καὶ δουλεύοντα τὸν δῆμον παῦσαι.
[2] Libertul devenea client. Identitatea între aceşti doi termeni e însemnată într'un pasagiu din Denys, IV, 23.

numele, tot ca şi vechiul client; depinde de patronul său; îi datorează nu numai recunoştinţă ci un adevărat serviciu a cărei măsură singur stăpânul o fixează. Patronul are drept să aplice justiţia asupra libertului său, tot aşa cum avea şi asupra clientului; poate să-l readuca în stare de sclavie, pentru delict de ingratitudine[1]. Libertul ne aminteşte deci în totul pe vechiul client. Intre ei nu-i decât o deosebire: Odinioară era cineva client din tată în fiu; acum starea de emancipat înceteaza la a doua său cel mult la a treia generaţie. Clientela deci n'a dispărut; ea pune încă mâna pe om în momentul când părăseşte sclavia; numai că nu mai e ereditară. Acest simplu fapt e totuşi o schimbare considerabilă. Ne este imposibil să spunem la ce epocă s'a săvârşit.

Se pot foarte bine urmări îmbunătăţirile succesive care au fost aduse soartei clientului şi starile prin care a ajuns la dreptul de proprietate. La origină, şeful unei *gens* îi desemnează o bucată de pământ spre a-l cultiva[2]. El nu întârzie să devină cu timpul posesor viager al acestei bucăţi de pământ, în schimbul contribuţiei la toate cheltuelile care-l împovărează pe vechiul său stăpân. Hotărîrile atât de aspre ale vechei legi, care-l obliga să plătească birul patronului, zestera fiicei sale sau amenzile judecătoreşti, dovedesc cel puţin că în timpul în care a fost scrisă această lege, el avea dreptul să posede o oarecare sumă de bani — peculus. —

Clientul face apoi un pas mai departe: obţine dreptul ca la moarte să transmită aceia ce posedă fiului său; e drept că în lipsa unui fiu, bunurile sale se reîntorc tot la patron. Dar iată un nou progres: clientul care n'are fiu, capătă dreptul să facă testament In privinţa acestuia obiceiul e deosebit; uneori patronul reia jumătate din

[1] Digeste, liv. XXV, tit. 2, 5; liv. L, t. 16, 195. Valeriu Maxim, V, 1, 4. Suetoniu, *Claudiu*, 25. Dion Cassius, LV. Legiferarea era aceiaşi la Atena; vezi Lysias şi Hyperide în Harpocration. V° Ἀποστασίου Demostene în Aristogitonem şi Suidas V° Ἀναγκαῖον. Obligaţiile liberţilor sunt enumerate în Platon, *Legi*, XI, p. 915. Este totuşi foarte clar, că pe vremea lui Platon aceste vechi legi nu mai erau urmate

[2] Festus, V° *Patres*.

bunuri, alte ori voinţa testatorului e respectată în întregime. In orice caz testamentul său niciodată nu este fără valoare[1]. Astfel clientul, chiar dacă nu se poate numi încă proprietar, are cel puţin o folosinţă atât de întinsă pecât este posibil. Fără îndoială, nu avem încă de aface cu emanciparea complectă. Insă nici un document nu ne îngădue să fixăm epoca în care clienţii s'au despărţit definitiv de familiile patriciene. Sunt mai multe texte din Titu Liviu[2] care, dacă le considerăm *ad literam*, ne dovedesc că încă din primii ani ai republicei clienţii erau cetăţeni. Totuşi, sunt aparenţe că ei existau chiar în timpul regelui Servius; probabil că votau în comiţiile curiate încă dela origina Romei. Nu putem însă conchide de aci, că ei ar fi fost chiar de atunci cu totul emancipaţi; căci e foarte posibil ca patricienii să-şi fi făcut interesul, dând clienţilor lor drepturi politice şi făcându-i să voteze în comiţii, fără ca prin aceasta să fi consimţit să le dea şi drepturi civile, adică să-i emancipeze de subt autoritatea lor. Se pare că revoluţia care a emancipat clienţii la Roma nu s'a terminat dintr'o dată, ca la Atena. Ea s'a săvârşit foarte încet şi pe nesimţite aproape, fără ca vreo lege formală s'o fi consacrat. Legăturile clientelei s'au slăbit puţin câte puţin şi clientul se depărtă pe nebăgate'n seamă de patron.

Regele Servius făcu o mare reformă în avantagiul clienţilor; schimbă organizarea armatei. Inaintea lui armata mergea împărţită în triburi, în curii, în *gentes*. Aceasta era împărţirea patriciană; fiecare şef de *gens* comanda clienţii săi. Servius împărţi armata în centurii; fiecare îşi avea rangul după bogăţie. Deacum clientul nu va mai merge alături de patronul său, nu-l va mai recunoaşte ca şef în răsboi şi astfel va lua obiceiul independenţei.

Această schimbare aduse o alta în constituirea comiţiilor. Inainte adunarea se împărţea în curii şi în *gentes* şi clientul, dacă vota, vota supraveghiat de stăpânul

[1] *Institutele* lui Justinian, III, 7.

[2] Titu-Liviu II, 16: *Atti Clausi clientibus civitas data. II,64: per patres clientesque patrum consules creati.*

său. Insă împărțirea pe centurii fiind stabilită pentru comiții, ca și pentru armată, clientul nu se mai găsi în acelaș cadru cu patronul său. E adevărat că vechea lege îi poruncea încă să voteze ca și dânsul; însă cum să poți verifica votul său? Insemna destul de mult faptul că se despărțea clientul de patronul său în împrejurările cele mai solemne ale vieții: în momentul luptei și al votului. Autoritatea patronului s'a găsit mult micșorată și ceia ce-i mai rămase fu din zi în zi mai contestat. De îndată ce clientul a gustat independența, a voit-o întreagă. Aspiră să se desprindă de *gens* și să intre în plebe, unde era liber. Ce de ocaziuni se prezentau. Sub stăpânirea regilor era sigur că va fi ajutat de ei, cari nu urmăreau altceva decât să slăbească grupările *gens*. In timpul republicei găsea protecția în plebe și în tribuni. Mulți clienți s'au emancipat astfel și *gens* nu putu să-i mai recapete. La 472 înainte de Christos numărul clienților mai era destul de considerabil, deoarece plebea se plângea că prin sufragiile lor în comisiile centuriate făceau să se plece balanța de partea patricienilor [1].

Tot pe atunci plebea refuzând sa se înroleze, patricienii au putut să formeze o armată cu clienții lor [2]. Se pare totuși că acești clienți nu mai erau destul de numeroși, pentru a putea cultiva ei singuri pământurile patricienilor și aceștia erau obligați să împrumute brațe de muncă dela plebe [3]. E foarte verosimil ca tribunatul, asigurând pe clienții scăpați de protectorii lor împotriva vechilor lor patroni, și făcând situația plebeilor mai sigură și mai de dorit, grăbi această mișcare treptată către emancipare. In 372 nu mai existau clienți, și un Manlius putea spune poporului: „Pe cât ați fost clienți în jurul unui patron, tot atât veți fi acum adversari împotriva unui singur inamic [4]. „De atunci nu mai găsim în istoria Romei acești vechi clienți, acești oameni legați ereditar de *gens*. Clientela primitivă face loc unei clientele de un

[1] Titu-Liviu, II, 56.
[2] Denys, VII, 19; X, 27.
[3] *Inculti per seccessionem plebis agri*, Titu Liviu, II, 34.
[4] Titu Liviu, VI, 18.

gen nou, legătură voluntara și aproape fictivă care nu mai atrage aceleași obligații. Nu se mai deosebesc la Roma cele trei clase ale patricienilor, clienților și plebeilor. Nu mai rămân decât două, căci clienții s'au amestecat cu plebea.

Cei din familia Marcelus, par a fi o ramură desprinsa în acest fel din *gens* Claudia. Numele lor era Claudius; însă, deoarece nu erau patricieni, nu puteau face parte din *gens* decât cu titlul de clienți. Liberi de timpuriu, îmbogățiți prin mijloace care ne sunt necunoscute, ei s'au ridicat mai întâi la demnitățile plebei, apoi la acele ale cetății. Timp de mai multe secole *gens* Claudia pare a-și fi uitat vechile sale drepturi asupra lor. Intr'o zi totuși, pe vremea lui Cicero, ea și-a adus deodată aminte. Un libert sau client de al lui Marcellus, muri și lăsă o moștenire, care după lege trebuia să se întoarcă la patron. Patricienii, din familia Claudius, pretinseră că cei din familia Marcellus, fiindcă erau clienți, nu puteau avea la rândul lor clienți și că liberții lor trebuiau să cadă cu moștenirea lor cu tot în mâinile șefului gintei patriciene, singurul în drept să exercite drepturile de patronaj. Acest proces a intrigat mult publicul și a pus în dilemă pe jurisconsulți; Cicero însăși găsi această chestiune foarte obscură. Ea n'ar fi fost cu vre-o patru secole mai înainte și Claudius ar fi avut câștig de cauză. Dar pe vremea lui Cicero, dreptul pe care își bazau reclamația lor, era atât de vechi, încât fusese uitat și Tribunalul putu să dea câștig de cauză lui Marcellus. Vechea clientlă nu mai exista.

CAPITOLUL VII

A treia revoluție; plebea intră în cetate

1° *Istoria generală a acestei revoluții.*

Schimbările care se săvârșiseră cu timpul în constituirea familiei au adus altele în constituirea cetății. Antica familie aristocratică și sacerdotală era slăbită. Dreptul

primului născut dispărând, ea îşi pierduse unitatea şi vigoarea; clienţii fiind cei mai mulţi emancipaţi, ea îşi pierdu cea mai mare parte din supuşii săi. Oamenii clasei inferioare nu mai erau împărţiţi între gentes; trăind în afara lor, au format între dânşii un corp. Prin aceasta cetatea îşi schimbă înfăţişarea; în loc de ceace fusese înainte, o adunare slab legată, de tot atâtea mici state câte familii erau, unirea se făcu de o parte între membrii patricieni ai *gintelor*, de alta între oamenii de rang inferior. Au fost astfel două mari grupe, două societăţi inamice. N'a mai fost ca în epoca precedentă o luptă obscură în fiecare familie; ci în fiecare cetate un răsboi făţiş. Din cele două clase una voia să se menţină constituirea religioasă a cetăţii iar guvernământul ca şi sacerdoţiul să rămână în mâinile familiilor sfinţite. Cealaltă voia să rupă vechile îngrădiri care o punea în afara dreptului religiei şi a societăţei politice. In prima parte a luptei, avantagiul fu de partea aristocraţiei din naştere. Ce-i dreptul, ea nu mai avea vechii săi supuşi şi forţa sa materială dispăruse. Ii rămânea însă prestigiul religiei, organizarea sa regulată, obişnuinţa de a comanda, tradiţiile şi mândria sa ereditară. Ea nu se îndoia de drepturile sale; apărându-se, credea că-şi apără religia. Poporul nu avea de partea sa decât marele său număr. Se simţea stânjenit printr'o obişnuinţă a respectului de care nu era uşor să se desobişnuiască. Dealtfel, nici nu avea conducători; orice principiu de organizare îi lipsea. Era la orgină o mulţime fără nici o legătură şi nu un corp bine constituit şi viguros. Dacă ne amintim că oamenii nu au găsit alt principiu de asociere decât religia ereditară a familiilor şi că nici nu-şi puteau închipui o autoritate care să nu fi derivat din cult, vom înţelege cu uşurinţă că această plebe, care era în afară de cultul religiei, n'a putut să formeze în primul rând o societate regulată şi că i-a trebuit foarte mult timp pentru a putea găsi în ea însăşi elementele unei discipline şi regulele unui guvernământ.

Această clasă inferioară, în slăbiciunea sa, nu văzu în primul rând alt mijloc de a combate aristocraţia decât opunându-i monarhia.

In cetăţile în care clasa populară se găsea mai demult formată, de pe ttimpul vechilor regi, ea îi susţinu cu toată puterea de care dispunea şi-i încurajă să-şi mărească puterea. La Roma ea ceru restabilirea regalităţii după Romulus: numi pe Hostilius; făcu rege pe Tarquinius bătrânul; iubi pe Servius şi regretă pe Tarquinius cel mândru.

Atunci când regii fură pretutindeni învinşi şi aristocraţia deveni stăpână, poporul nu se mărgini să regrete monarhia, ci aspiră s'o restaureze sub o formă nouă. In Grecia, în secolul al VI-lea, ea reuşi în general să-şi aleagă conducătorii neputând totuşi să-i numească regi, pentrucă acest titlu implica şi ideia de funcţiune religioasă şi nu putea fi purtat decât de familie sacerdotală, îi numi tirani [1].

Oricare ar fi sensul originar al acestui cuvânt, e sigur că nu era împrumutat limbei religioase; nu se putea aplica zeilor aşa cum se făcea cu cuvântul rege; nu era pronunţat în rugăciuni. El desemna, de fapt, ceva foarte nou printre oameni, o autoritate care nu deriva din cult, o putere pe care religia n'o stabilise. Apariţia acestui cuvânt în limba greacă însemnă apariţia unui principiu pe care generaţiile precedente nu-l cunoscuseră: ascultarea omului de alt om. Până atunci nu fusese alţi şefi de stat decât aceia cari erau şi şefii religiei; numai aceia care făceau sacrificii şi invocau zeii pentru dânsa poruncеau în cetate; ascultând de ei, nu făceau decât să asculte legea religioasă şi nu făceau act de supunere decât faţă de divinitate. Ascultarea faţă de un om, autoritatea dată acestui om de către alţi oameni, o putere de origină şi de natură cu totul umană, aceasta fusese ceva cu totul necunoscut vechilor eupatrizi şi nu fu conceput decât în ziua când clasele inferioare au scuturat jugul aristocraţiei şi căutară un guvernământ nou.

Să citām câteva exemple. La Corint „poporul suporta cu greutate dominaţia Bacchiazilor, Cypselus, martor al urei care li se purta şi văzând că poporul căuta un şef

[1] Denumirea de rege a fost lăsată uneori şi acestor şefi populari, atunci când ei coborau din familii religioase. Herodot, V, 92.

pentru a-i conduce spre emancipare", se oferi să fie dânsul şef; poporul îl acceptă, îl făcu tyran, isgoni pe Bacchiazi şi dădu ascultare lui Cypselus [1]. Miletul a avut drept tiran pe un oarecare Thrasybul; Mitilena ascultă de Pitacus, Samos de Policrat. Găsim tirani la Argos, Epidaur, Megara, Chalcis, în timpul secolului al VI-lea; Sicyone a avut tirani timp de 130 de ani, fără întrerupere [2]. Printre Grecii din Italia găsim tirani la Cume, la Crotona, la Sybaris, pretutindeni. La Syracusa, în 485, clasa inferioară se făcu stăpâna oraşului şi izgoni clasa aristocrată, însă ea nu s'a putut menţine, şi nici guverna şi după un an de zile a fost nevoită să-şi aleagă un tiran [3].

Pretutindeni aceşti tirani, cu mai multă sau mai puţină violenţă, aveau aceiaşi politică. Un tiran din Corint ceru într'o zi unui tiran din Milet sfaturi asupra guvernământului. Acesta, drept orice răspuns, tăie toate spicele de grâu care erau mai înalte decât celelalte. Astfel, regula lor de conduită era să abată pe acei ce ţineau capul sus, să lovească în aristocraţie, sprijinindu-se pe popor.

Plebea romană făcu în primul rând comploturi pentru a restabili pe Tarquinius. Ea încercă apoi să-şi aleagă tyrani şi puse ochii rând pe rând, pe Publicola, pe Spurius Cassius, pe Manlius. Acuzaţia pe care patriciatul o adresează atât de adeseori acelora cari se fac populari, nu trebuie să fie o simplă calomnie. Frica celor mari dovedeşte dorinţele plebei. Trebuie să notăm însă că dacă poporul, în Grecia şi la Roma, căuta să înalţe monarhia, nu o făcea aceasta dintr'o adevărată pornire pentru acest regim.

Plebea iubea mai puţin pe tirani decât despreţuia aristocraţia. Monarhia era pentru ea numai un mijloc de a învinge şi de a se răsbuna; însă niciodată acest guvernământ,

[1] Herodot, V, 92. Aristot, *Politica*, V, 9, 22. Diodor, VII, 2. Pausanias, II, 3-4. Nicola din Damasc, fr., 58.

[2] Herodot, 1, 20; V, 67, 68; Aristot, *Politica*, III, 8, 3; V, 4, 5; V, 8, 4; Plutarc, *Solon*, 14.

[3] Herodot, VII, 155, Diodor, XIII, 22, Aristot V, 2, 6.

care nu era născut decât din dreptul forţei şi nu se sprijinea pe nici o tradiţie sfântă, nu avu rădăcini în sufletul populaţiilor. Ele îşi alegeau un tiran pentru nevoile luptei; îi lăsau apoi puterea fie din recunoştinţă, fie din necesitate; însă după ce treceau câţiva ani şi se ştergea amintirea asprei olgarhii, tyranul era detronat. Acest guvernământ n'a avut niciodată simpatia Grecilor. Nu l-au acceptat decât ca o resursă momentană, aşteptând ca partidul popular să găsească un regim mai bun sau să găsească puterea de a se guverna singur.

Clasa inferioară crescu cu timpul. Sunt progrese cari se săvârşesc în mod obscur şi care totuşi hotărăsc viitorul unei clase şi pot transforma o societate. Prin secolul al VI-lea înaintea erei noastre, Grecia şi Italia văzură apărând un nou isvor de bogăţie. Pământul nu mai era suficient tuturor nevoilor omului; gusturile se îndreptau către frumos şi lux, chiar şi artele încep să apară; atunci industria şi comerţul deveniră necesare. Se formă cu timpul o bogăţie mobiliară; se bătură monete; apărură banii. Or, apariţia monetei era o mare revoluţie. Banii nu mai sunt supuşi aceloraşi condiţii de proprietate ca şi pământul. Ei erau, conform expresiei jurisconsultului, *res nec mancipi*; puteau trece din mână în mână fără nici o formalitate religioasă şi ajunge fără nici o piedică la plebeu. Religia, care-şi pusese pecetea asupra pământului, n'avea nici o putere asupra banilor.

Oamenii din clasele inferioare cunoscură atunci şi alte ocupaţii în afară de aceia de a cultiva pământul; apar meseriaşi, navigatori, conducători de industrie, comercinaţi; în curând apar printre ei şi bogătaşi. Ciudată noutate! Odinioară numai conducătorii de *gens* puteau fi proprietari şi iată acum vechi clienţi sau plebei cari sunt bogaţi şi-şi arată bogăţia lor. Apoi luxul, care îmbogăţia pe omul din popor. sărăcia pe eupatrid; în multe cetăţi şi mai ales la Atena o parte din membrii corpului aristocratic, căzură în mizerie. Insă într'o societate în care bogăţia se deplasează, rangurile pot fi foarte uşor răsturnate.

O altă consecinţă a acestei schimbări a fost fap-

tul că în mijlocul poporului chiar se stabilesc deosebiri şi ranguri aşa cum se întâmplă în orice societate omenească. Câteva familii deveniră marcante; câteva nume se ilustrară încetul cu încetul. Se formă în plebe un fel de aristocraţie; şi aceasta nu era un rău; plebea încetă de a fi o massă confuză şi începu să semene cu un corp constituit. Formându-se înlăuntrul ei diferite ranguri au putut astfel să-şi formeze şi şefi, fără a mai avea nevoe să ia dintre patricieni pe primul ambiţios venit şi care ar fi vrut să domnească. Această aristocraţie plebeiană a dobîndit în curând calităţi care întovărăşesc deobiceiu bogăţia dobîndită prin muncă, adică sentimentul valoarei personale, dragostea de o libertate liniştită şi acel spirit de înţelepciune care, dorind îmbogăţiri, se teme totuşi de aventuri. Plebea se lăsă astfel condusă de această elită pe care era mândră că o are. Ea renunţă la tirani de îndată ce simţi că poseda înlăuntrul ei elementele unui guvernământ mai bun. Insfârşit, bogăţia deveni pentru câteva vreme, după cum vom vedea îndată, un pricipiu de organizare socială.

Mai este încă o schimbare de care trebuie să vorbim, căci a ajutat mult la ridicarea clasei inferioare: este aceià care s'a săvârşit în arta militară. In primele secole ale istoriei cetăţilor, forţa armetelor era în cavalerie. Adevăratul luptător era acela care lupta pe un car sau călare; infanteristul. puţin folositor în luptă, nu era luat în consideraţie. De aceia vechea aristocraţie îşi păstrase pretutindeni dreptul de a lupta călare [1]; în câteva oraşe chiar nobilii îşi dădeau titlul de cavaleri. *Celleres* ai lui Romulus, cavalerii romani ai primelor secole, erau toţi patricieni. La cei vechi cavaleria au fost întotdeauna arma nobilă. Puţin câte puţin însă infanteria şi-a mărit importanţa. Progresul în fabricarea armelor şi naşterea disciplinei i-a îngăduit să reziste cavaleriei. Acest punct obţinut, ea luă îndată primul rang în lupte, căci era mai uşor de manevrat şi de condus; legionarii, ho-

[1] Aristot a făcut observaţia că în toate vechile cetăţi în care cavaleria fusese arma dominantă, constituţia era oligarhică, *Politica*, IV, 3, 2.

plitii, fură de aci înainte forța armatelor. Or, legionarii şi hopliții erau plebei. Să mai adăugăm că marina luă o mare desvoltare mai ales în Grecia; că au fost lupte pe mare şi că destinul unei cetăți a fost adeseori în mâinile vâslaşilor ei, adică a plebeilor. Or, clasa care este destul de puternică pentru a apăra o societate, este destul de puternică şi pentru a-şi cuceri drepturi şi exercita o legitimă influență. Starea socială şi politică a unei națiuni e întotdeauna în legătură cu natura şi compoziția armatei sale.

Insfârşit clasa inferioară a reuşit cu timpul să-şi aibă şi dânsa religia sa. Aceşti oameni aveau în suflet, ne putem uşor închipui aceasta, acel sentiment religios care-i nedespărțit de natura noastră şi care face din adorație şi rugăciune o necesitate. Ei sufereau de faptul că se vedeau îndepărtați de la religie, prin principiul antic care prescria că fiecare zeu aparține unei familii şi că dreptul de rugăciune se transmite numai prin sânge. Au căutat să aibă şi ei un cult.

Ne este imposibil să intrăm în amănuntele sforțărilor pe care le-au făcut, a mijloacelor pe care şi le-au imaginat şi a dificultăților sau ajutoarelor care li s'au ivit. Această muncă, mult timp individuală, a fost întodeauna secretul fiecărei inteligențe. Noi nu putem observa decât rezultatele. Uneori o familie plebee şi-a făcut un altar cu foc sacru, fie că a îndrăznit să-l aprindă singură, fie că şi-ar fi procurat de aiurea flacăra sfântă; atunci acea familie îşi avu cultul, sanctuarul şi divinitatea sa protectoare, sacerdoțiul său, la fel cu familia patriciană. Alteori, plebeul, fără a avea cult casnic, a fost primit în templele cetății; la Roma, acel care nu avea altar şi prin urmare nici serbări casnice, îşi oferea sacrificiile anuale zeului Quirinus [1]. Când clasa superioară persista să depărteze din templele sale clasa inferioară, aceasta îşi făurea templele ei; la Roma exista unul pe muntele Aventin şi era consacrat Dianei. Ea avea templul pudoareii plebeiene. Culturile orientale care, începând din secolul al VI-lea şi-au făcut apariția şi au cotropit Grecia şi Italia, fură primite

[1] Varon. *De lingua latina*, VI. 13.

cu mult entuziasm de plebe; erau culturi cari ca şi budhismul, nu făceau deosebire, nici de castă, nici de popor. Deseori iarăşi plebea îşi crea lucruri sfinte, analoge zeilor curiilor şi triburilor patriciene. Astfel regele Servius ridică un altar în fiecare cartier pentruca mulţimea să-şi poată face sacrificiile; şi Pisistratizii ridicară statui numite *Hermes* pe străzile şi pieţele Atenei [1]. Aceştia au fost zeii democraţiei. Plebea, odinioară mulţime fără nici un cult, a avut de aci înainte ceremoniile sale religioase şi serbările sale. Ea putu astfel să se închine; aceasta însemna mult într'o societate în care religia forma demnitatea omului.

Odată ce clasa inferioară îndeplini aceste deosebite progrese, când se găsi înăuntrul ei bogaţi, soldaţi, preoţi, când ea avu tot ceeace-i dă omului sentimentul forţei şi valoarei sale, când însfârşit putu obliga clasa superioară să-i dea oarecare consideraţie, atunci fu imposibil să mai fie ţinută în afară de vieaţa socială şi politică şi cetatea nu i-a mai putut rămâne mult timp închisă.

Intrarea acestei clase inferioare în cetate este o revoluţie care, din secolul al VII-lea până în al V-lea, cuprinde întreaga istorie a Greciei şi a Italiei. Sforţările poporului au avut pretutindeni succes, însă nu pretutindeni în acelaş fel şi prin aceleaşi mijloace.

Aici poporul, deîndată ce s'a simţit puternic, s'a răsculat; înarmat fiind, a forţat porţile oraşului în care-i era interzis să locuiască. Odată ajuns stăpân. sau a gonit pe cei mari şi le-a ocupat locuinţele, sau se mulţumeşte să declare numai egalitatea de drepturi. Aşa s'a întâmplat la Syracusa, la Eritrea la Milet.

Dincolo dimpotrivă, poporul, a făcut uz de mijloace mai puţin violente. Fără lupte înarmate, ci prin simpla forţă morală pe care i-o dăduse ultimele sale progrese, a constrâns pe cei mari să-i facă concesii. S'a numit atunci un legiuitor şi constituţia a fost schimbată. E ceeace s'a întâmplat la Atena.

Aiurea, clasa inferioară, fără sbuciumări şi fără răs-

[1] Denys, IV, 5. Platon, *Hipparc*, Harpocratio, V⁰. ἕρμαι.

coale, a ajuns treptat la scopul său. Astfel la Cume numărul membrilor cetăţii mai întăi foarte restrâns, a crescut de prima dată prin admiterea oamenilor din popor, care erau destul de bogaţi ca să poaă întreţine un cal. Mai târziu, numărul cetăţenilor se ridică la o mie, şi puţin câte puţin au ajuns la sistemul democratic[1].

In alte oraşe admiterea plebei printre cetăţeni a fost opera regilor; la Roma de exemplu. In altele ea a fost opera tiranilor populari; aşa s'a întâmplat la Corint, Sicione, Argos. Când aristocraţia reluă puterea, avu deobicei înţelepciunea să lase clasei inferioare titlul de cetăţean, pe care regii sau tiranii i-l dăduse. La Samos, aristrocraţia n'a ajuns la sfârşitul luptei împotriva tiranilor decât emancipând clasele cele mai de jos. Ar fi prea lungă să enumerăm toate formele diverse prin care s'a săvârşit această mare revoluţie. Rezultatul a fost pretutindeni acelaş; clasa inferioară a pătruns în cetate şi a făcut parte din corpul politic.

Poetul Teognis ne dă o idee destul de clară de această revoluţie şi de consecinţele ei. Ne spune că în Megara, patria sa, sunt două feluri de oameni. O numeşte pe una clasa celor *buni*, ἀγαθοὶ ; acesta-i, de fapt, numele pe care şi-l dădea în cea mai mare parte din oraşele greceşti. Numeşte cealaltă clasa *răilor*, κακοὶ; de altfel, acesta era numele obişnuit pentru a desemna clasa inferioară. Poetul ne descrie vechiul fel de trai al acestei clase: „ea nu cunoştea altă dată nici legi, nici tribunale; aceasta însemnă destul de clar că nu avea drepturi de cetăţenie. Acestor oameni nici nu le era măcar permis să se apropie de oraş; „trăiau în afara cetăţii ca şi animalele sălbatice“. Ei nu luau parte la ospeţele religioase şi nu aveau drept să contracteze căsătorii în familiile celor *buni*.

Dar cum s'au schimbat toate acestea! Rangurile au fost răsturnate, „cei răi au fost puşi deasupra celor buni“. Justiţia nu se mai aplică; legile antice nu mai există şi au

[1] Heraclit, în *Fragments des hist. grecs.* colecţia Didot, vol. II, pag. 217.

fost înlocuite cu legi noi foarte ciudate. Bogăţia a devenit singurul lucru de dorit, pentrucă dă puterea. Omul de viţă nobilă se căsătoreşte cu fiica bogatului plebeu şi'n căsătorie amestecă rasele".

Teogniss, care face parte dintr'o familie aristocrată, în zadar a încercat să reziste cursului lucrurilor. Condamnat la exil, jefuit de bunurile sale, el nu mai are decât versurile pentru a putea protesta şi combate. Dar dacă nu nădăjdueşte nici un succes, cel puţin nu se îndoeşte de dreptarea cauzei sale; primeşte înfrângerea, însă păstrează sentimentul drepturilor sale. In ochii săi revoluţia care s'a săvârşit este un rău moral, o crimă. Fiu al aristocraţiei, i se pare că această revoluţie n'are de partea ei nici justiţia, nici zeii, ci dimpotrivă este contra religiei. „Zeii, spune dânsul, au părăsit pământul; nimeni nu se mai teme de ei. Rasa oamenilor pioşi a dispărut, nimeni nu se mai gândeşte la *Nemuritori*".

Aceste regrete sunt zădarnice, şi el o ştie. Dacă se vaetă astfel, o face printr'un fel de datorie pioasă, pentru că a primit dela cei vechi „tradiţia sfântă", şi că trebuie s'o perpetueze. Insă în zădar: „tradiţia însăşi o să dispară, fiii nobililor vor uita nobleţea lor; în curând îi vom vedea pe toţi unindu-se prin căsătorie cu familiile de plebei, „vor bea la serbările lor şi vor lua loc la masă cu dânşii": In curând vor adopta sentimentele lor. In timpul lui Teognis regretul e tot ceeace a mai rămas aristocraţiei greceşti şi cu timpul acest regret chiar va dispărea.

De fapt, după Teognis nobleţea nu mai fu decât o amintire. Marile familii continuară să păstreze cu sfinţenie cultul casnic şi amintirea strămoşilor; însă numai atât. Mai erau încă oameni cărora le plăcea să-şi numere strămoşii; însă aceşti oameni erau luaţi în râs [1]. S'a păstrat obiceiul să se înscrie pe unele morminte că mortul era de rasă nobilă, însă nu s'a făcut nici o încercare pentru a reînvia un regim căzut pentru totdeauna. Isocrate spune cu multă dreptate că în timpul său marile familii ale Atenei nu mai existau decât în morminte.

[1] Face excepţie Roma unde nobilimea transformându-se şi-a păstrat totuşi prestigiul şi credinţa.

Astfel cetatea antică s'a transformat treptat. La origină, ea era asociația unui grup de 100 de șefi de familie. Mai târziu numărul cetățenilor crește, pentrucă și ramurile secundare obțin drepturi de egalitate. Și mai târziu înca, clienții emancipați, plebea, întreagă această mulțime, care timp de secole rămăsese în afara asociației religioase și politice, uneori chiar în afară de zidul sfânt al cetații, dărâmă piedicille care-i se puneau și pătrunse în cetate, unde fu de îndată stăpână.

2° *Istoricul acestei revoluții la Atena.*

Eupatrizii, după răsturnarea regalității, au guvernat Atena timp de patru secole. Asupra acestei lungi dominații istoria nu ne dă nici o indicație. Nu se știe decât un singur lucru, că ea a fost odioasă claselor inferioare și că poporul a făcut sforțări pentru a eși din acest regim.

Către anul 612, nemulțumirea care devenea generală și semnele sigure care anunțau o revoluție, deșteptară ambiția unui eupatrid, Cylon, care se gândi să răstoarne guvernământul castei sale și să se facă tiran popular. Energia arhonților făcu ca această întreprindere să dea greș. Agitația continuă însă și după dânsul. In zadar eupatrizii făcură uz de toate resursele religiei lor. In zădar susținură că zeii erau mâniați și că apăreau pretutindeni spectre. In zădar purificară orașul și ridicară două altare Violenței și Insolenței, pentru a liniști aceste două divinități a cărei influență răufăcătoare turburase spiritele [1]. Toate acestea nu serviră la nimic; sentimentele de ură nu fură îmblânzite. Din Creta fu adus piosul Epimenide, personagiu misterios, despre care se spunea ca era fiul unei zeițe. El săvârși o serie de ceremonii expiatorii; se nădăjduia că impresionând astfel imaginația poporului, să se reînvie religia și prin urmare să se întărească aristocrația. Poporul însă nu se emoționă; religia eupatrizilor nu mai avea prestigiu asupra sufletului său. El perzistă să ceară reforme.

[1] Plutarc, *Solon*. 12. Diogeniu Laerțiu I, 110. Cicero, *De* eg., II, 11. Ateneu, XIII, 78.

Timp de încă 16 ani opoziţia sălbatecă a săracilor dela munte şi opoziţia liniştită a bogaţilor de pe ţărmuri, duse un război aprig eupatrizilor. La sfârşit, tot ceiace era mai înţelept în cele trei partide, s'a înţeles pentru a încredinţa lui Solon grija să termine aceste certuri şi să previe nenorociri mai mari. Solon avea marele noroc să aparţie atât eupatrizilor prin naştere cât şi comercianţilor prin ocupaţiile tinereţei sale. Poeziile sale ni-l arată ca un om cu totul degajat de prejudiciile castei sale. Prin spiritul său conciliant, prin gustul său pentru bogăţie şi lux, prin dragostea sa de plăceri, el e foarte departe de vechii eupatrizi şi aparţine Atenei celei nouă.

Am spus mai sus că Solon a început prin a emancipa pământul de vechea dominaţie, pe care o exercitase asupra sa religia familiilor eupatride. El sfărâmă lanţurile clientelei. O atare schimbare în starea socială aducea cu sine o alta în ordinea politică. Trebuia ca clasele inferioare să aibă de aci înainte, după cum se exprimă Solon însăşi, un scut pentru a-şi apăra libertatea recentă. Acest scut îl formau drepurile politice.

Constituţia lui Solon nu ne este bine cunoscută. Totuşi se pare că toţi Atenienii au făcut de atunci înainte parte din adunarea poporului şi că de atunci înainte Senatul nu a fost compus numai din eupatrizi. Se pare chiar că arhonţii au putut fi numiţi în afară de vechea castă sacerdotală. Aceste mari inovaţii au dărâmat toate vechile reguli ale cetăţii. Sufragii, magistraturi, sacerdoţii, conducerea societăţii, pe toate trebuia eupatridul să le împartă cu omul din casta inferioară. In noua constituţie nu se ţinea nici o socoteală de drepturile de naştere; mai existau încă clase, ele nu se deosebeau însă decât prin bogăţie[1]. De atunci dispăru dominaţia eupatrizilor. Eupatridul, dacă nu era bogat, nu mai însemna nimic; valora ceva prin bogăţie, nu prin naştere. De acum încolo poetul putea spune: „In sărăcie nobilul nu mai înseamnă

[1] Asupra celor 4 clase noui şi asupra τιμήματα, vezi Plutarc, *Solon*, 18: Aristot, citat de Harpocration, V⁰ ἱππας; Pollux VIII, 129

nimic"; şi poporul aplauda la teatru acest haz al unui comic: „Din ce familie este acest om? — E bogat; aceştia sunt astăzi nobilii" [1].

Regimul care se întemeiază astfel avea două feluri de duşmani: Eupatrizii, care regretau privilegiile perdute şi cei săraci, care mai sufereau încă de pe urma inegalităţii.

Abia îşi terminase Solon opera că au şi început agitaţiile. „Cei săraci se arătară, spune Plutarc, aprigi duşmani ai celor bogaţi". Noul guvernământ le era poate tot atât de displăcut ca şi cel al eupatrizilor. De altfel, văzând că eupatrizii mai puteau fi încă arhonţi şi senatori, mulţi şi-au închipuit că revoluţia nu fusese complectă. Solon menţinuse formele republicane; or poporul mai avea încă o ură de neînvins împotriva acestor forme de guvernământ, sub care el nu văzuse, timp de patru secole. decât domnia aristocraţiei. Urmând exemplul multor cetăţi greceşti, el dori un tiran.

Pisistrate, descendent al eupatrizilor, urmărind însă ambiţia sa personală, promise celor săraci o împărţire a pământului şi-i făcu devotaţi. In'tr'o zi el apăru în adunare şi pretinzând că a fost rănit, ceru să i se dea o gardă. Oamenii din primele clase erau gata să-i răspundă şi să-i desvălue minciuna, însă „poporul era gata să vină în ajutor pentru a-l susţine pe Pisistrate; văzând aceasta bogaţii fugiră în dezordine". Astfel, unul din primele acte ale adunării populare, de curând instituite, a fost acela că a venit în ajutorul unui om, sprse a-l face stăpânul patriei [2].

De altfel nu pare că domnia lui Pisistrate ar fi adus vreo piedică desvoltării soartei Atenei. A avut, dimpotrivă, drept efect principal faptul că a asigurat şi a garantat împotriva unei reacţiuni, marea reformă socială şi politică care se săvârşise [3].

[1] Euripide, *Fenicienele*. Alexis, in Ateneu, IV, 49.

[2] Asupra alianţei lui Pisistrate cu clasele inferioare, a se vedea Herodot I, 59; Plutarc, *Solon*, 29, 30; Aristot, *Politica*, V, 4, 5, ed. Didot pag. 571.

[3] Herodot, I, 59 şi Thucydide VI, 54 afirmă că Pisistrate păstră constituţia şi legile stabilite, adică legile şi constituţia lui Solon.

Poporul nu se arătă deloc doritor să-și reia libertatea De două ori coaliția celor mari și a bogaților îl răsturnă pe Pisistrate, de două ori el reluă puterea și fiul său cel mai mare domni în Atena după dânsul. A trebuit să vie intervenția unei armate spartane în Atica, pentru a face să înceteze dominația acestei familii [1].

Vechea aristocrație a avut un moment speranța sa profite de caderea Pisitratizilor pentru a-și relua privilegiile. Nu numai că n'a reușit, însă a primit cea mai aspră lovitură care i-a fost vreodată adusă. Clistene, care era descendent al acestei clase, însă dintr'o familie pe care această clasă o disprețuia și o renega de trei generații, găsi mijlocul cel mai simplu pentru a-i lua și puterea care-i mai rămăsese [2]. Solon, schimbând constituția politică. lăsase să dăinuiasca întreagă vechea organizație religioasă a societății ateniene. Populația era împărțită în două sau trei sute de *gentes*, în douăsprezece fratrii, în patru triburi. In fiecare din aceste grupe mai erau încă, ca și în epoca precedentă, un cult ereditar, un preot care era eupatrid, un șef care era în acelaș timp și preot. Toate aceste erau rămășițe ale unui trecut care dispărea cu greu; prin aceasta tradițiile, obiceiurile, regulile, deosebirile, care domniseră în vechea stare socială, se perpetuau. Aceste cadre fuseseră stabilite de religie și ele la rândul lor, mențineau religia, adică puterea marilor familii. In fiecare din aceste cadre erau două clase de oameni, de o parte eupatrizii care posedau ereditar sacerdoțiul și autoritatea, de cealaltă oameni de condiție inferioară, care nu erau nici servitori, nici clienți, care însă mai erau încă reținuți sub autoritatea eupatridului, prin religie. In zădar legea lui Solon spunea că toți Atenienii erau liberi. Vechea religie prindea

[1] Herodot, V, 63-65; VI, 123; Thucidide, I, 20; VI, 54-59. Acești doi istorici arată foarte limpede că tirania fu răsturnată nu de Armodius și Aristogiton, ci de Spartați. Legenda ateniană a alterat faptele.

[2] Herodot, V, 66-69, dă o idee foarte limpede despre lupta lui Clistene împotriva lui Isagoras și alianța sa cu clasele inferioare, cf. Isocrate, περὶ ἀντιδόσεως, c. 232.

omul la eșirea din adunare, unde votase liber și îi spunea: Ești legat de un eupatrid prin cult, îi datorezi respect, ascultare, supunere; Solon te-a făcut liber ca membru al unei cetăți, ca membru al unui trib, tu asculți însă de un eupatrid; ca membru al unei fratrii ai drept șef tot un eupatrid; în familie chiar, în *gens*, în care s'au născut strămoșii tăi și din care tu nu poți eși, mai regăsești încă autoritatea unui eupatrid. La ce mai servea oare faptul că legea politică făcuse din acest om un cetățean, odată ce religia și moravurile, perzistau să facă dintr'însul un client? E drept că de mai multe generații mulți oameni se găseau în afara acestor cadre, fie că erau veniți din țări străine, fie că scăpaseră din *gens* și din trib, pentru a fi liberi. Acești oameni sufereau însă în alt mod. Scoși afară din triburi, ei se găseau într'o stare de inferioritate morală față de ceilalți oameni și un fel scădere se lega de independența lor.

Deci, după reforma politică a lui Solon, mai era de făcut o altă reformă în domeniul religios. Clistene o săvârși înlocuind cele patru vechi triburi religioase prin zece triburi noui, care erau împărțite într'un oarecare număr de deme[1].

Aceste triburi și aceste deme semănau în aparență cu anticele triburi și cu *gentes*. In fiecare din aceste circumscripții, era un cult, un preot, un judecător, reuniuni pentru ceremoniile religioase, adunări pentru a delibera asupra intereselor comune[2]. Grupurile noui însă, se deosebiau de cele vechi în două puncte esențiale. In primul rând, toți oamenii liberi ai Atenei, chiar și acei cari nu făcuseră parte din vechile triburi și *gentes*, fură repartizați în cadrele formate de Clistene[3]: mare reformă, care dădea un cult acelora care nu aveau încă, și care făcea să intre într'o asociație religioasă pe acei cari mai înainte erau excluși din orișice

[1] Herodot, I, 66-99.

[2] Eschin, in *Ctesiph.*, 30. Demostene, in *Eubul.* Pollux, VIII, 19, 95, 107.

[3] Aristot, *Politica*, III, 1, 10. Scoliastul lui Eschin, ed. Didot, pag. 511.

asociaţie. In al doilea rând oamenii fură împărţiţi în triburi şi în deme, nu după naşterea lor, ca altă dată, ci după domiciliu. Naşterea nu mai avea nici o însemnătate; oamenii fură egali şi privilegiile n'au mai fost cunoscute. Cultul pentru celebrarea căruia noul trib sau dema se reuneau nu mai era cultul ereditar al unei vechi familii. Nu se mai adunau în jurul focului sacru al unui eupatrid. Nu mai era un vechiu eupatrid acela pe care tribul sau dema îl venera ca strămoş divin. Triburile avură noui eroi eponimi, aleşi printre personagiile antice, a căror amintire o cinstea poporul, iar demele adoptară în mod uniform drept zei protectori pe *Zeus, păzitorul incintei şi pe părintescul Apolon.* De atunci nu mai e nici o raţiune ca sacerdoţiul să fie ereditar în demă, aşa cum fusese în *gens.* Nu mai era raţiune nici ca preotul să fie întotdeauna un eupatrid. In nouile grupări demnitatea de preot şi de şef fu anuală şi fiecare membru o putea exercita la rândul său.

Această reformă a fost aceia care a terminat desfiinţarea aristocraţiei eupatrizilor. Din acel moment nu a mai existat castă religioasă, nici privilegiu de naştere, nici în religie, nici în politică. Societatea ateniană era în întregime transformată[1].

Or, desfiinţarea vechilor triburi înlocuite prin triburi noi, în care toţi oameni aveau acces şi erau egali, nu-i un fapt particular istoriei Atenei. Aceiaşi schimbare s'a înfăptuit la Cirene, la Sicione, la Elis, la Sparta şi probabil în multe alte cetăţi greceşti[2]. Din toate mijloacele proprii să slăbească vechea aristocraţie, Aristot nu găsea nici unul mai eficace decât acesta. „Acel care vrea să întemeieze democraţia, spune dânsul, va face

[1] Fratariile antice şi γένη nu fură suprimate; ele se menţinură, dimpotrivă, până la sfârşitul istoriei greceşti. Oratorii vorbesc despre dânsele (Demostene, *in Macartatum* 14, 57; *in Naeram*, 61, *in Eubulidem*, 23, 54; Iseu, *De Cironis hereditate* 29). Inscripţiile mai menţionează încă actele şi decretele lor (Boeckh, v. I, pag. 106, v. II, pag. 650; Ross, *demi*, pag. 24. Koeller Nr. 598, 599, 600). Insă aceste phratrii şi aceste γένη n'au mai fost decât cadre religioase, fără nici o valoare în ordinea politică.

[2] Herodot, V, 67, 68. Aristot, *Politica*, VII, 2, 11. Pausanias V, 9.

ceiace a făcut Clistene la Atenieni: va stabili triburi noi şi noi fratrii; în locul sacrificiilor ereditare ale familiilor vor substitui sacrificii în care toţi oamenii vor fi admişi; vor confunda pe cât posibil legăturile oamenilor între ei. având grije să sfarme toate asociaţiile anterioare“ [1].

Când această reformă se îndeplini în toate cetăţile, se poate spune că vechiul tipar al societăţii este sfărâmat şi că se formează un nou corp social. Această schimbare în cadrele pe care vechea religie ereditară le stabilise şi pe care le declara nestrămutate, înseamnă sfârşitul regimului religios al cetăţii.

3° *Istoricul acestei revoluţii la Roma*

La Roma plebea avu de timpuriu o mare importanţă. Situaţia oraşului între Latini, Sabinii şi Etrusci o condamna la un răsboi perpetuu şi răsboiul cerea ca ea să aibă o populaţie numeroasă. Astfel regii primiră şi chemară pe toţi străinii, fără să ţie socoteală de originea lor. Răsboaiele se succedau fără întrerupere şi cum era nevoe de oameni, rezultatul cel mai obicinuit al fiecărei victorii, era că se lua populaţia cetăţii învinsă şi se aducea la Roma. Ce deveneau aceşti oameni aduşi odată cu prada? Dacă se găsea printre dânşii familii sacerdotale şi patriciene, patriciatul se grăbea să şi-i apropie. Cât despre populaţie, o parte intra în clientela celor mari sau a regelui, altă parte era introdusă în plebe.

In compoziţia acestei clase mai intrau şi alte elemente. Mulţi străini se grămădeau la Roma ca într'un loc pe care situaţia sa îl făcea propriu comerţului. Nemulţumiţii din Sabinia, Etruria şi Latium găseau acolo un refugiu. Toţi aceştia intrau în numărul plebei: Clientul care reuşia să scape din *gens* devenia plebeu. Patricianul care făcea mesalianţă ori comitea una din acele greşeli, care atrăgeau decăderea, scobora în clasa inferioară. Orice bastard era respins de religie şi devenia plebeu.

Pentru aceste motive plebea îşi mărea mereu numărul. Lupta care începuse între patricieni şi rege îi mări importanţa. Regalitatea şi plebea şi-au dat de cu

[1] Aristot, *Politica*, VI, 2, 11, ed. Didot, p. 594, 595.

vreme seama că au aceiaşi duşmani. Ambiţia regilor era să se libereze de vechile principii de guvernământ, care împedicau exerciţiul puterei lor. Ambiţia plebei era să sfarme vechile bariere care o excludeau din asociaţia religioasă şi politică. O alianţă tacită se stabili; regii protejară plebea şi plebea susţinu pe regi.

Tradiţiile şi mărturiile antichitaţii pun sub domnia lui Servius primele progrese ale plebeilor. Ura pe care patricienii o păstrară acestui rege ne arată cu prisosinţă care a fost politica sa. Prima sa reformă a fost de a da pământ plebeilor, e adevărat că nu în *Ager romanus*, ci în teritoriile luate inamicului; totuşi, era o inovaţie grava faptul că a conferit astfel dreptul de proprietate asupra pământului unor familii care până acum nu făcuseră decât să cultive pământul altora [1].

Lucru mai grav însă, el publică legi pentru plebe; ceiace nu mai existase. Aceste legi erau relative în cea mai mare parte la obligaţiile pe care plebeul putea să le contracteze cu patricienii. Era un început de drept comun între cele două ordine şi pentru plebe un început de egalitate [2].

Apoi, tot acest rege stabili o împărţire nouă în cetate. Fără a distruge cele trei triburi vechi, în care familiile patriciene şi clienţii erau repartizaţi după naştere, formă patru triburi noui, în care populaţia întreagă era împărţită după domiciliu. Am văzut această reformă la Atena şi am arătat efectele; ele fură aceleaşi la Roma. Plebea care nu intra în vechile triburi, fu admisă în triburile noui [3]. Această mulţime până acum flotantă, un fel de populaţie nomadă, care n'avea nici o legătură cu cetatea, avu de aci înainte diviziunile sale fixe şi organizarea sa regulată. Formaţia acestor triburi, în care cele două ordine erau amestecate, delimitează cu adevărat intrarea plebei în cetate. Fiecare trib avu un altar şi sacri-

[1] Titu-Liviu, I., 47. Denys, IV, 13. Chiar regii precedenţi împărţiseră pământurile luate dela duşmani; dar nu-i sigur dacă au admis plebea la împărţeală.

[2] Denys IV, 13; IV, 46.

[3] Idem IV, 26.

ficii; Servius stabili zei Lari la fiecare răspântie a oraşului, în fiecare circumscripţie la ţară. Ei serviră de divinităţi acelora care nu aveau prin naştere. Plebeul celebră sarbătorile religioase ale cartierului şi ale cetăţii sale *(compitalia, paganalia)*, întocmai cum patricianul celebra sacrificiile *gintei* şi curiei sale. Plebeul dobîndi o religie.

In acelaş timp o mare schimbare se înfăptui în ceremonia sfântă a lustraţiei. Poporul nu mai fu aşezat pe curii, cu excluderea acelora pe care curiile nu-i admiteau. Toţi locuitorii liberi ai Romei, toţi acei care făceau parte din nouile triburi, figurara în actul sfânt. Pentru prima dată toţi oamenii, fără deosebire de patricieni, clienţi, plebei, s'au întrunit. Regele înconjură această adunare amestecată, mânând înaintea lui victimele şi cântând imnul solemn. După terminarea ceremoniei toţi erau cetăţeni egali.

Inainte de Servius se deosebea la Roma două feluri de oameni, casta sacerdotală a patricienilor cu clienţii lor şi clasa plebeilor. Nu se cunoaştea nici o altă distincţie decât aceea pe care o stabilise religia ereditară. Servius creă o diviziune nouă, care avea drept principiu bogăţia. Impărţi pe locuitorii Romei în două mari categorii: în una erau acei care posedau ceva, în alta cei care n'aveau nimic. Cea dintăi se împărţi ea însăşi în cinci clase, în care oamenii fură repartizaţi după cifra averii lor [1]. Servius introducea prin aceasta un principiu cu totul nou în societatea romană: bogăţia creă de aci înainte ranguri, aşa cum făcuse religia.

Servius aplică această împărţire a populaţiei romane la serviciul militar. Inainte de el, dacă plebeii nu luptau în rangurile legiunei. Dar cum Servius făcuse din

[1] Istoricii moderni socotesc deobicei 6 clase. De fapt nu au fost decât cinci: Cicero, *De republica*, II, 22; Aullu-Gellu X, 28, Cavalerii de o parte, de altă parte proletarii erau în afara claselor. Să notăm de altfel că acest cuvânt *classis* n'avea în vechea limbă un înţeles analog cu acel din zilele noastre; însemna corp de trupă (Fabius Pictor, în Aulu-Gellu, X, 15; ibid. I, 11; Festus ed. Mueller, pag. 189, 225). Aceasta înseamnă că împărţirea stabilită de Servius a fost mai mult militară decât politică.

ei proprietari şi cetăţeni, putea să-i facă şi legionari. De aci înainte armata nu mai fu compusă numai din oamenii curiilor; toţi oamenii liberi, toţi acei cari aveau ceva avere, făcură parte şi numai proletarii continuară să fie excluşi. Nu rangul de patrician sau client determină armura fiecărui soldat şi postul său de luptă; armata era împărţită pe clase, exact ca şi populaţia, după bogăţie. Prima clasă, aceia care avea armura completă şi cele două următoare, care aveau măcar scut, cască şi sabie, formară primele trei şiruri ale legiunei. A patra şi a cincea, uşor înarmate, formară corpul veliţilor şi a acelora care purtau praştii. Fiecare classă se împărţea în companii, care se numiau centurii. Prima cuprindea, se spune 80, celelalte patru câte douăzeci şi treizeci fiecare. Cavaleria era socotită aparte şi în această privinţă Servius a mai făcut o mare inovaţie; pe când până atunci singuri tinerii patricieni compuneau centuriile de cavaleri, Servius admise un oarecare număr de plebei aleşi printre cei mai bogaţi, să lupte călare şi cu dânşii formă douăsprezece centurii noui.

Or, nimeni nu se putea atinge de armată fără a se atinge în acelaş timp de constituţia politică. Plebeii îşi dădură seama că valoarea lor în stat se mărise; ei erau acum înarmaţi, aveau o disciplină şi conducători; fiecare centurie îşi avea centurionul său şi un steag sfânt. Această organizaţie militară era permanentă; pacea nu o disolva. Este adevărat că la întoarcerea dintr'o campanie soldaţii părăseau unităţile lor, deoarece legea le interzicea să intre în oraş organizaţi în corp de armată. Dar apoi, la primul semnal, cetăţenii se duceau înarmaţi pe câmpul lui Marte, unde fiecare îşi regăsea centuria, centurionul şi drapelul său. Ori, douăzeci şi cinci ani după Servius Tulius s'a întâmplat ca armata să fie convocată, însă nu pentru o expediţie militară. Armata fiind reunită şi fiecare la locul său, fiecare centurie sub comanda centurionului, strânsă în jurul drapelului său,

magistratul vorbi, îi consultă și-i puse să voteze[1]. Cele șase centurii patriciene și cele douăsprezece plebeie, compuse din cavalerie, votară mai întâi, după dânsele urmară centuriile de infanterie de prima clasă și celelalte, pe rând. Astfel se stabili, după puțin timp, adunarea centuriată, în care ori cine era soldat avea dreptul de vot și în care aproape nu se distingeau plebei de patricieni[2].

Toate aceste reforme au schimbat foarte mult înfățișarea cetății romane. Patriciatul se menținea cu cultul său ereditar, curiile, senatul său; plebeii însă dobândeau obicinuința independenței, bogăției, armelor și a religiei. Plebea nu se confunda cu patriciantul, ci creștea alături de dânsul.

E drept că patriciatul și-a luat revanșa. A început prin a omorî pe Servius. Mai târziu l-a izgonit pe Tarquiniu. Odată cu regalitatea fu învinsă și plebea.

Patricienii s'au luptat să ia înapoi toate cuceririle pe

[1] Denys din Halicarnas descrie în câteva cuvinte înfățișarea acestor adunări centuriate: Συνῄει τὸ πλῆθος εἰς τὸ Ἄρειον πεδίον, ὑπὸ λοχαγοῖς καὶ σημείοις τεταγμένον, ὥσπερ ἐν πολέμῳ (VII, 59) cf. Id. IV, 84: Ἔχοντας τὰ ὅπλα.

[2] Pare incontestabil că comițiile centuriate nu erau altceva decât reunirea armatei romane. Ceeace o dovedește e faptul că: 1⁰ această adunare e adeseori numită *armata* de scriitorii latini: *Urbanus exercitus*, Varron, VI 93; *quum comitiorum causa exercitus eductus esset*, Titu-Liviu, XXXIX, 15; *Miles ad suffragia vocatur et comitia centuriata dicuntur*, Ampelius 48, și 2⁰ că aceste comiții erau convocate întocmai ca și armata, atunci când intră în luptă, adică la sunetul trompetei (Varron, V. 91) două stindarduri fluturau deasupra cetății, unul roșu pentru a chema infanteria, celălalt verde închis pentru cavalerie; 3⁰ că aceste comiții se țineau întotdeauna pe câmpul lui Marte, căci armata nu se putea reuni în interiorul orașului (Aulu-Gelu, XV, 27); 4⁰ că ele se compuneau din toți cei ce purtau arme (Dion Cassius, XXXVII, 28) și că se pare chiar că la începutul acestor adunări cetățenii se duceau înarmați (Denys IV, 84, *in fine*); 5⁰ că cetățenii erau împărțiți pe centurii, infanteria de o parte, cavaleria de alta; 6⁰ că fiecare centurie avea în frunte centurionul și steagul său, ὥσπερ ἐν πολέμῳ. Denys, VII, 59; 7⁰ că acei cari împliniseră 60 de ani, ne mai făcând parte din armată, nu mai aveau nici dreptul să voteze în comiții, cel puțin în primele secole: Macrobiu, I, 5; Festus V', *Depontani*. Să adăugăm că în vechea limbă cuvântul *classis* însemna corp de trupă și cuvântul *centuria* însemna o companie militară.— Proletarii nu apă-

care le făcuse în timpul regilor. Unul dintre primele lor acte a fost acela că li s'a luat plebeilor pământurile dăruite de Servius; şi se observă că singurul motiv adus pentru a-i jefui astfel a fost că erau plebei [1]. Patriciatul repunea deci în vigoare vechiul principiu care voia ca religia ereditară să fie singură baza dreptului de proprietate şi care nu îngăduia ca omul fără religie şi fără strămoşi să poată exercita vreun drept asupra pamântului. Legile pe care Servius le făcuse pentru plebe i-au fost deasemenea retrase. Sistemul claselor şi al adunării centuriate n'au fost desfiinţate, pentrucă starea de răsboi nu le mai îngăduia să dezorganiseze armata, şi apoi pentrucă au ştiut să încercuiască aceste comiţii cu asemenea formalităţi încât tot patriciatul a rămas stăpân în alegeri.

Nimeni n'a îndrăznit să le ia plebeilor dreptul de cetăţeni; au fost lăsaţi să figureze în cens. E limpede însă că patriciatul, îngăduind plebei să facă parte din cetate, n'a împărţit cu dânsa nici drepturile politice, nici religia, nici legile. Cu numele, plebea a rămas în cetate; de fapt, a fost exclusă.

Totuşi să nu acuzăm mai mult decât se cuvine pe patricieni şi să nu ne închipuim că ei au conceput cu mult sânge rece planul să asuprească şi să sfarme plebea. Patricianul care cobora dintr'o familie sfântă şi se simţea urmaşul unui cult, nu putea înţelege alt regim social decât acela ale cărei reguli fusese stabilite de vechea religie. In ochii săi elementul constitutiv al oricărei societăţi era gruparea *gens*, cu cultul său, cu şeful său ereditar şi clientela sa. Pentru dânsul cetatea nu putea fi altceva decât reunirea conducătorilor acestor grupări. Nu-i putea trece prin gând că ar putea exista alt sistem politic decât acela care se sprijinea pe cult, alţi magistraţi decât aceia care săvârşeau sacrificiile publice, alte

reau în primele timpuri în această adunare; totuşi, fiindcă era obiceiul ca în armată ei să formeze o centurie, întrebuinţată la muncile mai grele, au putut să formeze o centurie şi în comiţii.

[1] Cassius Hemina, in Nonius, cartea II, V, *Plevitas*.

legi decât acelea ale căror sfinte formule le dictase religia. Nici nu trebuia să i se obiecteze că şi plebeii aveau de puţină vreme o religie şi că aduceau sacrificii Larilor dela răspântii. Căci ar fi răspuns că acest cult nu avea caracter esenţial de adevărată religie, că nu era ereditar, că aceste focuri sfinte nu erau focuri antice şi că aceşti zei Lari nu erau adevăraţi strămoşi. Ar fi adăugat că plebeii, instituindu-şi un cult, făcuseră ceeace nu aveau dreptul să facă; că violaseră toate principiile; că nu făcuseră decât să ia înfăţişarea exterioare a cultului şi că desfiinţaseră principiul esenţial, care era ereditatea; că însfârşit simulacrul lor de religie era absolut opusul adevăratei religii.

De îndată ce patricienii se încăpăţânau să creadă ca numai religia ereditară putea să guverneze popoarele, rezulta de aci că ei nu vedeau nici un fel de guvernământ posibil pentru plebe. Ei nu concepeau că puterea socială ar putea să se exercite regulat asupra acestei clase de oameni. Legea sfântă nu putea să le fie aplicată; justiţia era un teren sfânt pe care le era interzis să calce. Atât timp cât fuseseră regi, ei îşi luaseră asupra lor să conducă plebea şi o făcuseră după anumite reguli, care nu aveau nimic comun cu vechea religie, ci pe care nevoia sau interesul public îi făcuse să le descopere. Insă, prin revoluţia care isgonise regii, religia îşi reluase dominaţiunea şi fatal s'a întâmplat ca orice clasă plebeie să fie scoasă afară de legile sociale.

Patriciatul şi-a făurit atunci un guvernământ conform cu propriile sale principii; dar nu s'a gândit să stabilească unul şi pentru plebe. N'avea îndrăsneala s'o isgonească din Roma, dar nici nu putea găsi mijlocul s'o constitue în societate regulată. Se vedeau astfel în mijlocul Romei mii de familii pentru care nu existau legi fixe, nu exista ordine socială, nu exista magistratură. Cetatea, *populus*, adică societatea patriciană, cu clienţii care-i mai rămâneau încă, se ridica puternică, organizată, majestoasă. In jurul ei trăia mulţimea plebeiană, care nu era un popor şi nici nu forma un corp. Consulii, şefii ce-

tăţii patriciene, menţineau ordinea materială în această populaţiune confuză; plebeii ascultau; slabi, în general săraci, ei se încovoiau sub puterea clasei patriciene.

Problema a cărei soluţie trebuia să hotărască viitorul Romei era aceasta: cum va deveni plebea o societate regulată?

Ori, patriciatul dominat de principiile riguroase ale religiei sale, nu vedea decât un mijloc pentru a putea rezolvi această problemă, adică a face să intre plebea, prin intermediul clientelei, în cadrele sfinte ale grupărilor *gentes*. Ne putem uşor închipui că s'a făcut o încercare în acest sens. Chestiunea datoriilor, care în acea epocă frământa Roma, nu se poate explica decât dacă vedem în ea chestiunea mai gravă a clientelei şi a sclaviei. Plebea romană, despuiată de pământurile sale, nu mai putea trăi. Patricienii calculară, că sacrificând o cantitate oarecare de bani, o vor făcea să cadă în mrejele lor. Omul din popor se împrumuta. Imprumutându-se, el se dădea creditorului, se lega de dânsul printr'un fel de operaţie, pe care Romanii o numeau *nexum*. Era un fel de vânzare, care se făcea *per aes et libram*, adică formalitatea solemnă, care se întrebuinţa deobicei pentru a conferi unui om dreptul de proprietate asupra unui obiect [1]. E adevărat că plebeul se asigura întrucâtva împotriva sclaviei; printr'un fel de contract fiduciar el stipula că-şi va păstra rangul de om liber, până în ziua scadenţei şi că în acea zi, dacă plăteşte datoria, îşi va putea relua plina posesiunea sa. Insă odată ziua scadenţei venită, dacă datoria nu putea fi plătită, plebeul pierdea beneficiul contractului său. Devenit *addictus* rămânea la discreţia creditorului, care-l lua la dânsul acasă şi-l făcea servitorul său. Şi cu toate acestea, patricianul nu credea că săvârşeste un act neuman. Idealul societăţii fiind pentru dânsul regimul grupării *gens*, lui nu i se părea nimic mai legitim şi mai frumos decât să atragă într'însa oamenii prin orice mijloace ar fi. Dacă planul îi reuşia, plebea ar fi dispărut în foarte

[1] Varron, de *lingua latina*, VII, 105, Titu-Liviu, VIII. 28. Aulu-Gellu, XX, 1. Festus V°, *Nexum*.

scurtă vreme şi cetatea romană n'ar fi fost decât asocierea grupărilor de *gens* patriciene, care şi-ar fi împărţit mulţimea clienţilor.

Această clientelă însă era un lanţ pe care plebeul îl ura. El se sbătea împotriva patricianului care, înarmat cu drepturile sale, voia să-l subjuge. Clientela era pentru dânsul echivalent cu sclavia; casa patricianului era în ochii săi o închisoare *(ergastulum)*. De nenumărate ori plebeul ameninţat de patrician, implora ajutorul semenilor săi şi răscula plebea, strigând că el e om liber, arătând ca mărturie rănile pe care le primise luptând pentru apărarea Romei. Calculele patricienilor n'au servit decât să irite plebea. Ea văzu pericolul şi dori cu întreaga energie să iasă din această stare în care o adusese prăbuşirea regimului regal. Plebea vru să aibă legi şi drepturi.

Nu se pare însă că aceşti oameni să fi dorit la început să împartă legile şi drepturile patricienilor. Poate că şi ei credeau, ca şi patricienii înşăşi, că nu putea să existe nimic comun între cele două ordine. Nimeni nu se gândea la egalitatea civilă şi politică. Nici în mintea plebeului din primele secole şi nici în a patricianului nu putea intra idea, că plebea s'ar putea ridica la nivelul patricienilor. Departe de a reclama egalitatea drepturilor şi a legilor, aceşti oameni par a fi preferat mai întâi o separaţie completă. In Roma ei nu puteau găsi remediul suferinţelor lor; nu văzură decât un mijloc pentru a putea eşi din inferioritatea lor, acela de a se depărta din Roma.

Istoricul antic redă foarte bine gândul lor atunci când le atribue următorul limbagiu: „deoarece patricienii vor să posede singuri cetatea, n'au decât să se folosească de dânsa în linişte. Pentru noi, Roma nu înseamnă nimic. Nu avem într'însa nici altare, nici sacrificii, nici patrie. Nu părăsim decât un oraş străin; nici o religie ereditară nu ne leagă de acest loc. Orice bucată de pământ va fi bună pentru noi. Acolo unde vom găsi libertatea, acolo va fi patria noastră“ [1]. Şi se duseră să se stabilească pe

[1] Denys VI, 45; VI, 79.

muntele Sacru, dincolo de hotarele lui *Ager Romanus*.

In prezenţa unui atare act, Senatul fu de păreri diferite. Patricienii cei mai înfocaţi arătară că plecarea plebei nu-i mâhnea deloc. De aci înainte patricienii vor rămâne singuri la Roma, impreună cu clienţii care le mai erau încă credincioşi. Roma va renunţa la mărirea sa viitoare, însă patriciatul va fi stăpân. Nu vor mai avea să se ocupe de această plebe, căreia nu-i se puteau aplica regulile obicinuite ale guvernământului şi care era un motiv de nemulţumire în cetate. Poate ar fi fost bine să fi fost isgonită în acelaş timp cu regii; şi odată ce ea însăşi se hotăra să plece, trebuia să fie lăsată în pace şi ei nu puteau decât să se bucure de acest lucru.

Alţii însă, mai puţin credincioşi vechilor principii, sau mai îngrijoraţi de viitorul Romei, erau neliniştiţi din cauza plecărei plebeilor. Roma pierdea jumătate din soldaţii săi. Ce avea să devie ea oare, înconjurată de Latini, Sabini, şi Etrusci, toţi inamici? Plebea avea şi ceva bun. Dece oare nu se pricepeau s'o facă folositoare intereselor cetăţii? Aceşti senatori doreau ca în schimbul câtorva sacrificii, ale căror consecinţe probabil că nu le prevedeau, să readucă în oraş miile de braţe care făceau forţa legiunilor.

De altă parte plebea băgă de seamă, după câteva luni, că nu mai putea trăi pe Muntele Sacru. Deşi îşi procură lucrurile materiale necesare existenţei, însă îi lipsea tot ceeace face o societate organizată. Nu-i era posibil să întemeieze acolo un oraş, căci nu avea nici un preot care să ştie să săvârşească ceremonia religioasă a întemeierii. Nu putea să creeze nici magistraţi, căci nu avea un pritaneu aprins, după toate regulile, unde un magistrat să poată aduce sacrificii. Nu putea nici să găsească fundamentul legilor sociale, căci singurele legi pe care şi le putea închipui omul pe atunci, derivau din religia patriciatului. Intr'un cuvânt ea nu avea într'însa elementele unei cetăţi. Plebea îşi dădu bine seama că deşi era mai independentă, nu era mult mai fericită, nu forma o societate mai regulat constituită decât în Roma şi că astfel problema a cărei deslegare o interesa atât, nu era

înca rezolvită. Deci faptul că se depărtase de Roma nu-i servise la nimic; căci nu în singurătatea Muntelui Sacru și-ar fi putut găsi legile și drepturile la care aspira.

S'a intâmplat deci că plebea și patriciatul, deși nu aveau aproape nimic comun, totuși nu puteau trăi unul fără de celalt. S'au apropiat atunci și au făcut un tratat de alianța. Acest tratat pare a fi fost făcut în aceleași forme ca și acelea care termină un răsboi între două popoare deosebite; de fapt, plebea și patriciatul nu formau nici o singură cetate, nici un singur popor [1]. Prin acest tratat, patriciatul nu admitea ca plebea să facă parte din cetatea religioasă și politică; se pare chiar că nici plebea nu cerea aceasta. Au convenit numai ca pe viitor plebea, constituită într'o societate aproape regulată, să-și aibă căpitenii alese din mijlocul ei [2]. Aceasta este originea tribunatului plebei, instituție cu totul nouă și care nu se aseamănă cu nimic din ceiace cunooscuse mai înainte cetățile.

Puterea tribunilor nu era de aceiași natură ca autoritatea magistratului; ea nu deriva din cultul cetății. Tribunul nu săvârșea nici o ceremonie religioasă; era ales fără auspicii și pentru ca el să fie creat nu era nececesar asentimentul zeilor [3]. El nu avea nici scaun curul, nici haină de purpură, nici coroană de frunze, nici una din insignele care în toate cetățile antice desemnau venerației oamenilor pe magistrații preoți. El nu era socotit printre adevărații magistrați romani [4].

Care era deci natura și care era principiul puterei sale?

[1] Titu-Liviu IV, 6: *Foedere icto cum plebe.* Denys, VI, 89, numește formal pe feciali. Textul acestui tratat, care se chiamă *lex sacrata*, se păstră multă vreme la Roma; Denys citează extrase (VI, 89; X, 32; X, 42. Cf. Festus, p. 318.

[2] Titu-Liviu, II, 33: *concessum ut plebi sui magistratus essent.*

[3] Denys, X, 4.

[4] Plutarc, *Chestiuni romane*, 81: Κώλυσιν ἀρχῆς μᾶλλον ἢ ἀρχήν. Titu-Liviu, II, 56, arată că patricianul considera pe tribun ca un *privatus*, *sine imperio*, *sine magistratu*. Printr'un abuz de expresie se aplica deci cuvântul magistratus tribunilor. Tribunatul se transformase, când Cicero, printr'o frază oratorică îl numea *sanctissimus magistratus* (*Pro Sextio*, 38).

Este nevoe aci să depărtăm din spiritul nostru toate ideile şi toate obiceiurile moderne, să ne transportăm atât pe cât este posibil în mijlocul credinţelor celor vechi. Până atunci oamenii nu înţeleseseră autoritatea decât ca un apendice al sacerdoţiului. Atunci deci când au voit să stabilească o putere care nu era legată de cult şi conducători care nu erau preoţi, a fost nevoe să se imagineze o procedură foarte ciudattă. Pentru aceasta, în ziua în care s'au creiat primii tribuni, s'a săvârşit o ceremonie religioasă cu un caracter particular [1]. Istoricii nu descriu riturile; spun numai că ea a avut de efect să-i facă pe aceşti primi tribuni *sacrosancţi*. Să nu luăm acest termen în sensul figurat şi vag. Cuvântul *sacrosanctus* desemna ceva foarte precis în limba religioasă a celor vechi. El se aplica obiectelor cari erau închinate zeilor şi pe care, pentru aceste motive, oamenii nu le puteau atinge. Nu demnitatea de tribun era declarată onorabilă şi sfântă, ci persoana şi însăşi corpul tribunului [2] era pus într'un asemenea raport cu zeii, încât acest corp nu mai era un obiect profan, ci sfânt. De atunci nimeni nu se putea atinge de dânsul fără a comite crima de violare şi fără a risca o pângărire, ἄγει ἔνοχος εἶναι [3].

Plutarc ne raportează în această privinţă un obicei ciudat: se pare că de câte ori cineva întâlnea un tribun în public, regula religioasă voia ca acela să se purifice ca şi cum ar fi fost pângărit de această întâlnire [4]. Obicei pe care câţiva credincioşi îl mai păstrau încă în timpul lui Plutarc şi care ne dă oarecare idee asupra felului în care era privit tribunatul cu cinci secole înaintea lui.

[1] Titu-Liviu nu vorbeşte de această ceremonie în momentul instituirii tribunatului, ci vorbeşte de dânsa în momentul restabilirii lui, în 449: *Ipsis quoque tribunis, ut sacrosancti viderentur, relatis quibusdam caerimoniis renovarunt et inviolatos eos quum religione tum lege fecerunt* (III, 55). Denys marchează cu aceiaşi claritate intervenţia religiei: Ἱερὰν καὶ μεγάλαις ἠσφαλισμένην ἐκ θεῶν ἀνάγκαις. (IX, 47).

[2] Denys, VI, 89: δημάρχων σώματα ἱερὰ καὶ παναγῆ. Id., IX, 48. Σώμασιν ἱεροῖς.

[3] Idem, VI. 89. Τῷ ἄγει ἐνέχεσθαι. Zonaras, t. I. p. 56.

[4] Plutarc, *Chestiuni romane*, 81: Πᾶσι νόμοις ἐστὶ καθαίρεσθαι καὶ ἁγνίζεσθαι τὸ σῶμα καθάπερ μεμιασμένον.

Acest caracter sacrosanct rămânea legat de corpul tribunului în tot timpul duratei funcțiunilor sale. Pe urmă, *creind* pe succesorul său, el îi transmitea acest caracter, tot așa cum consulul, *creind* alți consuli, le trecea și auspiciile și dreptul de a săvârși rituri sfinte.

In 449, tribunatul fiind întrerupt timp de doi ani, a fost nevoe pentru stabilirea nouilor tribuni, să se reînoiască ceremonia religioasă, care fusese săvârșită pe Muntele Sacru.

Nu se cunosc destul de bine ideile celor vechi pentru a putea spune dacă acest caracter sacrosanct făcea persoana tribunului onorabilă în ochii patricienilor sau, dimpotrivă, o făcea obiect de ură și de nemulțumire. Această conjectură din urmă e destul de verosimilă cel puțin pentru primele timpuri. Ceace-i sigur e faptul că oricum ar fi tribunul se găsea cu totul inviolabil, patricianul neputându-se atinge de dânsul fără a comite o gravă impietate.

O lege confirmă și garantă această inviolabilitate; ea enunță că „nimeni nu va putea să violenteze un tribun, nici să-l lovească și nici să-l omoare". Adăugă că, acela care și-ar permite vreunul din aceste acte față de un tribun, va fi socotit impur, bunurile sale vor fi confiscate în profitul templului zeiței Ceres și va putea fi omorât oricând [1]. Legea se termină prin formula a cărei lipsă de claritate servi mult progresele viitoare ale tribunatului: „Nici un magistrat și nici un particular nu va avea dreptul să facă ceva unui tribun" [2]. Toți cetățenii jurară „pe lucrurile sfinte", legându-se să respecte întotdeauna această lege ciudată și fiecare recită o formulă de rugăciune, prin care chema asupra sa mânia zeilor, în cazul când ar fi violat legea, adăugând că orișicine s'ar face vinovat de atentat împotriva tribunului „va fi pecetluit cu cea mai mare pângărire" [3].

[1] Denys, VI, 89; Titu-Liviu, III, 55.

[2] Denys, X, 32. Οὔτε ἄρχοντι οὔτε ἰδιώτῃ συνεχωρεῖτο πράττειν οὐδὲν ἐναντίον δημάρχῳ. Denys ne dă această frază drept unul din articolele din *lex sacrata*

[3] Idem, VI, 89: Ὡς ἄγει μεγίστῳ ἐνόχοις.

Acestui privilegiu de inviolabilitate se întindea până acolo până unde tribunul îşi putea întinde acţiunea sa directă. Dacă un plebeu era maltratat de un consul, care-l condamna la închisoare, sau de un creditor, care-l aresta, de îndată ce se arăta vreun tribun şi se aşeza între dânşii *(intercessio)* putea să oprească mâna patricianului. Cine ar fi îndrăznit „să facă ceva împotriva unui tribun". sau să se expuie să fie atins de dânsul?

Tribunul însă nu exercita această ciudată influenţă decât acolo unde era de faţă. Departe de dânsul, plebeii puteau fi maltrataţi. El nu avea nici o influenţă asupra faptelor care nu se petreceau în stricta sa apropiere, sau erau în afară de raza privirilor şi cuvântului său [1].

Patricienii nu dăduseră drepturi plebei; acordasera numai la câţiva dintre plebei inviolabilitatea. Totuşi, era suficient acest lucru, ca să poată exista oarecare siguranţa pentru toţi. Tribunul era un fel de altar însufleţit, de care era legat un drept de ocrotire [2]. Tribunii devin în mod natural conducătorii plebei şi-şi arogară dreptul de a judeca. De fapt, ei n'aveau dreptul să cheme la judecată nici măcar pe un plebeu; ei puteau însă să pună stapânire pe corpul lor [3]. Odată în puterea lor, omul asculta. Era deajuns chiar să te găseşti în raza în care puteai auzi cuvântul lor; acest cuvânt era irezistibil şi trebuia să-i te supui, parician sau chiar consul.

Tribunul, în primele timpuri, n'avea nici o autoritate politică. Nefiind magistrat, nu putea să convoace nici curiile, nici centuriile. Nu putea să facă nici o propunere în Senat şi la început nimeni nu-şi închipuia că ar putea măcar apare acolo. El n'avea nimic comun cu adevărata cetate, adică cu cetatea patriciană, unde nu-i era recunoscută vreo autoritate. Nu era tribunul poporului, ci al plebei [4].

[1] *Tribuni antiquitus creati, non juri dicundo nec causis querelisque de absentibus noscendis, sed intercessionibus faciendis quibus* Praesentes *fuisent, ut injuria* que coram fieret *arceretur*. Aulu Gellu, XIII, 12.

[2] Plutarc, *Chestiuni romane*, 81: Ὥσπερ βῶμος.

[3] Aulu Gellu, XV, 27. Denys, VIII, 87; VI, 90.

[4] Titu-Liviu II, 56. 12: *Tribunos non populi, sed plebis.*

Erau așa dar, ca și în trecut, două societăți la Roma; cetatea și plebea: una puternic organizată, având legi, magistrați, un Senat; alta, care ramânea un conglomerat fara drepturi și legi, care însă găsea sprijin și judecător în tribunii săi inviolabili.

In anii următori se poate vedea cum tribunii devin îndrăzneți și-și iau tot felul de libertăți neprevăzute. Nimic nu-i autoriza să convoace plebea: ei au convocat-o. Nimeni nu-i chema în Senat: ei se așează la început la intrare și apoi chiar în interior. Nimic nu le dă dreptul să judece pe patricieni: ei îi judecă și-i condamnă. Aceasta era urmarea inviolabilității, care era legată de persoana lor. Orice putere cădea înaintea lor. Patriciatul s'a dezarmat din ziua în care a declarat, cu riturile solemne, că oricine s'ar atinge de un tribun, va fi impur. Legea spune: nu vei face nimic împotriva unui tribun. Deci dacă acest tribun convoca plebea, plebea se aduna și nimeni nu putea dizolva această adunare, pe care prezența tribunului o punea în afara influenței patriciatului și a legilor. Dacă tribunul intra în Senat, nimeni nu putea să-l dea afară. Dacă punea mâna pe un consul, nimeni nu putea să-l scoata din mâinile sale. Nimic nu rezista îndrăsnelei unui tribun. Contra unui tribun numai un alt tribun avea putere.

De îndată ce plebea avu astfel șefii săi, nu întârzie să aibe și adunările sale deliberative. Acestea nu semănară întru nimic cu acele ale cetății patriciene. Plebea, în comițiile sale, era împărțită în triburi; domiciliul regula locul fiecăruia, nu religia sau bogăția. Adunarea nu începea printr'un sacrificiu; religia nu apărea aici. Nu se știa de prevestiri și glasul unui augur sau al unui pontif nu putea sili oamenii să se împrăștie. Erau cu adevărat comițiile plebei și ele n'aveau nimic din vechile reguli, nici din religia patriciatului.

E adevărat că aceste adunări nu se ocupau la început de interesele generale ale cetății: nu numeau pe magistrați și nu făceau legi. Deliberau numai asupra intereselor plebei, numeau pe șefii plebei și făceau plebiscite. A existat multă vreme la Roma o serie îndoită de

decrete, Senatus-consulte pentru patricieni, plebiscite pentru plebe. Plebea nu se supunea senatus-consultelor şi nici patricienii plebiscitelor. Erau două popoare în Roma.

Aceste două popoare, totdeauna împreună şi locuind între aceleaşi ziduri, n'aveau totuşi aproape nimic comun. Un plebeu nu putea să fie consulul cetăţii şi nici un patrician tribunul plebei. Plebeul nu intra în adunarea pe curii şi nici patricianul în adunarea pe triburi [1].

Erau două popoare care nici nu se înţelegeau măcar, neavând pentru a spune astfel, idei comune. Dacă patricianul vorbea în numele religiei şi a legilor, plebeul răspundea că el nu cunoaşte această religie ereditară, nici legile ce decurgeau din ea. Dacă patricianul venea în numele sfântului obicei, plebeul răspundea în numele dreptului natural. Ei îşi aruncau unul altuia acuzarea de injustiţie; fiecare din ei era drept, după propriile sale principii, nedrept după principiile şi credinţele celuilalt. Adunarea curiilor şi reunirea acelor *patres* părea plebeului un privilegiu odios. In adunarea triburilor patricianul vedea un conciliabul reprobat de religie. Consulatul era pentru plebeu o autoritate arbitrară şi tiranică; tribunatul era în ochii patricianului ceva nelegiuit, anormal, contrar tuturor principiilor; el nu putea înţelege acest fel de şef, care nu era preot şi care era ales fară auspicii. Tribunatul turbura ordinea sfântă a cetăţii; era ceeace este o erezie într'o religie; cultul public era atins. „Zeii ne vor fi protivnici, spunea un patrician, atâta vreme cât vom avea în noi acest ulcer care ne roade şi care întinde corupţia în întreg corpul social". Istoria Romei, timp de un secol, fu plină de astfel de neînţelegeri între aceste două popoare, care nu păreau că vorbesc aceiaşi limbă. Patriciatul persista să reţină plebea în afară de corpul politic;

[1] Titu-Liviu II, 60. Denys, VII, 16. Festus, V⁰, *Scita plebis* Bine înţeles vorbim de primele timpuri Patricienii erau inscrişi în triburi, dar fără indoială nu figurau in adunările, care se întruneau fără auspicii şi fără ceremonie religioasă şi cărora multă vreme nu le-au recunoscut nici o valoare legală.

plebea îşi creia instituţii proprii. Dualitatea populaţiei romane devenea din zi în zi mai manifestă.

Exista totuşi ceva care forma o legătură între aceste două popoare; era răsboiul. Patriciatul avusese grije să nu se lipsească de soldaţi. El lăsase plebeilor titlul de cetăţeni, fie şi numai pentru a-i putea încorpora în legiuni. Dealtminteri veghiaseră la faptul ca inviolabilitatea tribunilor să nu se întindă în afară de Roma şi pentru aceasta decisese că un tribun nu va eşi niciodată din Roma. In armată, plebea era deci supusă şi nu mai constituia o putere dublă; în prezenţa duşmanului Roma redevenea una.

Apoi, mulţumită obiceiului luat după gonirea regilor, de a întruni armata pentru a fi consultată asupra intereselor publice, sau asupra alegerei magistraţilor, existau adunării mixte, în care plebea figura alături de patricieni. Ori, noi vedem clar în istorie că aceste comiţii pe centurii căpătară din ce în ce mai multă importanţă şi deveniră pe nesimţite ceiace se numi marile comiţii. In adevăr, în conflictul angajat între adunarea pe curii şi adunarea pe triburi, părea natural ca adunarea centuriată să devie un fel de teren neutru, unde interesele generale să fie desbătute de preferinţă.

Plebeul nu era totdeaüna sărac. Adesea aparţinea unei familii originară dintr'un alt oraş, care fusese acolo bogată şi considerată şi pe care soarta răsboiului o transportase la Roma, fără a-i ridica bogăţia sau acel sentiment de demnitate, care deobicei o întovărăşeşte. Deasemeni, uneori plebeul se putuse îmbogăţi prin munca sa, mai ales pe timpul regilor. Când Servius împărţise populaţia în clase după avere, câţiva plebei intraseră în prima. Patriciatul nu îndrăznise sau nu putu să desfiinţeze această diviziune în clase. Existau deci plebei care luptau alături de patricieni, în primele rânduri ale legiunei şi care votau cu ei în primele centurii.

Această clasă bogată, mândră şi prudentă, căreia nu putea să-i convie turburările şi trebuia să se teamă de ele, care avea mult de pierdut, dacă Roma cădea şi mult

de câştigat, dacă dânsa se ridica, fu un intermediar natural între cele două tabere duşmane.

Pare că plebea n'a încercat nici o neplăcere, văzând că se stabileşte în mijlocul ei distincţiile bogăţiei. Treizeci şi şase de ani după crearea tribunatului, numărul tribunilor fu ridicat la zece, astfel ca să fie câte doi de fiecare din cele cinci clase. Plebea primea deci şi ţinea să păstreze diviziunea pe care Servius o stabilise. Şi chiar partea săracă, care nu era cuprinsă în clase, nu ridica nici o reclamaţie. Ea lăsa celor mai înstăriţi privilegiul lor şi nu cerea să aleagă şi dânsa tribuni.

Cât despre patricieni ei nu se speriau de această importanţă pe care o lua bogaţia. Căci şi dânşii erau bogaţi. Mai înţelepţi sau mai fericiţi decât eupatrizii dela Atena, care se distruseră în ziua când direcţia societăţii aparţinu bogăţiei, patricienii nu neglijară niciodată nici agricultura, nici comerţul, şi nici chiar industria. Să-şi mărească averea a fost totdeauna marea lor preocupare. Munca, cumpătarea, buna conducere a afacerilor au fost totdeauna virtuţile lor. Dealtminteri, fiecare victorie asupra duşmanului, fiecare cucerire le mărea posesiunile. Şi astfel, ei nu vedeau un prea mare rău în faptul că puterea ar depinde de bogăţie.

Obiceiurile şi caracterul patricienilor erau astfel, că ei nu puteau avea dispreţ pentru un bogat, chiar dacă acesta aparţinea plebei. Bogatul plebeu se apropia de ei, traia cu ei; nenumărate relaţii de interes sau de prietenie se stabileau. Acest perpetuu contact aducea un schimb de idei. Plebeul îl făcea pe patrician să înţeleagă încetul cu încetul dorinţele şi drepturile plebei. Patricianul sfârşia prin a se lăsa convins; ajungea pe nesimţite să aibă o părere mai puţin fermă şi mai puţin mândră de superioritatea sa; nu mai era aşa de sigur de dreptul său. Ori, când o aristocraţie ajunge să se îndoiască că puterea sa e legitimă, sau n'are curajul s'o apere, sau o apără rău. De îndată ce prerogativele patricianului nu mai fură un articol de credinţă pentru el însăşi, se poate spune că patriciatul era pe jumătate învins.

Clasa bogată pare să fi exercitat o acţiune de un alt gen asupra plebei din care eşise şi de care nu se despărţise încă. Cum dânsa ţinea la măreţia Romei, dorea unirea celor două ordine. Ea era de altminteri ambiţioasă. Socotea ca separarea absolută a celor două ordine îi închidea pentru totdeauna cariera sa, înlănţuind-o de clasa inferioară, pe când unirea lor, îi deschidea o cale al cărui sfârşit nu-l putea întrevedea. Ea se sili deci să imprime ideilor şi dorinţelor plebei o altă direcţie. In loc de a perzista să formeze un ordin distinct, în loc de a-şi da cu greutate legi particulare, pe care celalt ordin nu l-ar recunoaşte niciodată, în loc de a lucra încet, prin plebiscitele sale, ca să-şi facă speţe de legi după trebuinţa sa şi să elaboreze un cod care sa n'aibe niciodată valoare oficială, ea îi inspiră ambiţia de a pătrunde în cetatea patriciană şi de a intra la împărţeala legilor, instituţiilor şi demnităţilor patriciane. Dorinţele plebei tinseră atunci la unirea celor două ordine sub condiţia egalităţii.

Plebea, odată intrată pe această cale, începu prin a cere un cod. Erau legi la Roma, ca în toate oraşele, legi invariabile şi sfinte, care erau scrise şi al căror text era păstrat de preoţi [1]. Insă aceste legi, care faceau parte din religie nu se aplicau decât membrilor cetăţii religioase. Plebeul n'avea dreptul să le cunoască şi ne putem închipui că n'avea drept nici să le invoace. Aceste legi existau pentru curii, pentru *gentes*, pentru patricieni şi clienţii lor, nu însă pentru alţii. Ele nu recunoşteau dreptul de proprietate aceluia care n'avea *sacra;* şi nu acordau dreptul de acţiune în justiţie acelora care n'aveau patroni. Acest caracter exclusiv religios al legei era acela pe care plebea voi să-l facă să dispară. Ea a cerut nu numai ca legile să fie scrise şi publicate, ci să se şi facă legi care să poată fi egal aplicabile şi patricienilor şi plebei.

[1] Că a fost o legislaţie scrisă înaintea decemvirilor, e un fapt atestat prin numeroase texte; Denys, X, 1; III, 36; Cicero, *de Rep*. II, 14; Pomponius, in *Digeste*, I 2. Multe din aceste vechi legi sunt citate de Pliniu, XIV, 12; XXXII, 2; de Servius, ad. *Eclogas*, IV, 43; ad. *Georg*., III, 387; de *Festus*, *passim*.

Se pare că tribunii voiră mai întâi ca aceste legi sa fie redactate de plebei. Patricienii răspunseră că probabil tribunii nu-şi dau seama de ceeace înseamnă o lege, căci altfel n'ar fi exprimat o asemenea dorinţă. „Este în adevăr imposibil, spuneau dânşii, ca plebeii să facă legi; voi, carı nu aveţi auspiciile, care nu săvârşiţi acte religioase, ce aveţi oare comun cu toate lucrurile sfinte, printre care trebuie să socotim şi legea? [1]. Pretenţiunea plebei părea deci patricienilor monstruoasă şi cu totul nelegiuită. De altfel, vechile anale, pe care Titu Liviu şi Denys le consultau privitor la acest capitol al istoriei lor, menţionează minuni îngrozitoare, cerul plin de flăcări, spectre sburând prin vazduh, ploi de sânge [2]. Adevărata minune însă era faptul că plebeilor le-a trecut prin gând să-şi facă legi. Republica rămase opt ani în suspensie, între cele două clase care, fiecare, se mira de încăpăţânarea celeilalte. Apoi tribunii găsiră un compromis: „Deoarece voi nu voiţi ca legea să fie scrisă de plebei, spun dânşii, să alegem legiuitori făcând parte din cele două clase“. Prin aceasta lor li se părea că fac mari concesii; era foarte puţin însă faţă de principiile atât de riguroase ale religiei patriciene. Senatul replică că dânsul nu se opunea câtuşi de puţin la redactarea unui cod, însă că acest cod nu putea fi redactat decât de patricieni. Au sfârşit prin a găsi un mijloc de a împăca interesele plebei cu necesităţile religioase pe care le invoca patriciatul. Au hotărît ca legiuitorii să fie toţi patricieni; codul lor însă, înainte de a fi promulgat şi pus în vigoare, să fie expus publicului şi supus aprobării prealabile a tuturor claselor.

Nu este aci momentul să analizăm codul decemvirilor. E nevoe numai să observăm că opera legiuitorilor, expusă în prealabil în for, discutată în mod liber de toţi cetăţenii, fu primită apoi de comiţiile centuriate, adică de adunarea în care cele două clase se confundau. Aceasta era o inovaţie gravă. Adoptată de toate clasele,

[1] Titu-Liviu, III, 31. Denys X, 4.
[2] Julius Obsequens, 16.

aceiaşi lege se aplica de acum înainte tuturor. Nu găsim în ceeace ne mai rămâne din acest cod nici un singur cuvânt care să implice o inegalitate între plebeu şi patrician, fie pentru dreptul de proprietate, fie pentru contracte şi obligaţii, fie pentru procedură. Din acest moment plebeul apăru înaintea aceluiaşi tribunal ca şi patricianul, se purtă ca şi dânsul şi fu judecat după aceleaşi legi. Ori, nu se putea face o revoluţie mai radicală, căci toate obiceiurile, moravurile, sentimentul omului faţă de om, ideia de demnitate personală, principiile dreptului, totul se schimbă în Roma.

Cum mai ramâneau câteva legi de făcut, se numiră noi decemviri şi printre ei găsim şi trei plebei. Astfel, după ce li se spusese cu atâta energie că dreptul de a scrie legi nu aparţine decât clasei patriciene, progresul ideilor se făcu cu atâta iuţeală, încât după un an de zile, plebeii fură admişi ca legiuitori.

Moravurile tindeau spre egalitate. Erau pe un povârniş pe care alunecau, fără să se mai poată opri. Devenise necesară o lege care să interzică căsătoria între cele două clase: dovadă sigură că religia şi moravurile nu mai erau suficiente pentru a o interzice. Insă aceastsă lege abia edictată, căzu în disgraţie generală. Câţiva patricieni perzistară să aducă argumentul religios: „sângele nostru va fi pângărit şi cultul ereditar al fiecărei familii va fi atins. Nimeni nu va mai şti din ce familie se trage, căror sacrificii aparţine; va fi o răsturnare a tuturor instituţiilor divine şi umane“. Plebeii nu dădeau nici o atenţie acestor argumente, care li se păreau subtilităţi fără nici o valoare. Să discuţi articole de credinţă, faţă de oameni care nu au nici una, înseamnă să-ţi pierzi timpul degeaba. Tribunii replicau de altfel cu destulă dreptate: „Dacă-i adevărat că religia voastră este atât de puternică, dece mai aveţi nevoe de această lege? Ea nu vă serveşte la nimic; n'aveţi decât s'o retrageţi; veţi rămâne tot atât de liberi ca şi înainte, de a nu vă alia cu familiile de plebei“. Legea fu retrasă. De îndată căsătoriile deveniră foarte frecvente între cele două clase. Plebeii bogaţi fură atât de mult căutaţi încât, pentru a nu vorbi

decât de cei din familia Licinius, îi vedem aliindu-se cu trei *gentes* patriciene, cu Fabii, Cornelii, Manlii [1]. Atunci s'a putut vedea că legea fusese la un moment dat singura barieră care separă cele două clase. De atunci înainte sângele patrician şi plebeu se amestecă.

Deîndată ce egalitatea fu cucerită în vieaţa privată, lucrul cel mai greu se făcuse şi se păru natural ca egalitatea să existe chiar şi'n politică. Plebea se întreba atunci dece i-ar fi interzis consulatul şi nu vedea nici o raţiune ca să mai fie mult timp îndepărtată dela această demnitate.

Exista totuşi o raţiune foarte puternică. Consulatul nu era numai un comandament; era şi un sacerdoţiu. Pentru a fi consul, nu era suficient să oferi garanţii de inteligenţă, de curaj şi de probitate; trebuia mai ales să fii capabil să săvârşeşti ceremoniile cultului public. Era necesar ca riturile să fie bine observate şi zeii mulţumiţi. Ori, numai patricienii aveau într'înşii caracterul sacru care le îngăduia să rostească rugăciuni şi să cheme protecţia divină asupra cetăţii. Plebeul nu avea nimic comun cu acest cult; religia nu-i îngăduia deci să fie consul, *nefas plebeium consulem fieri*.

Ne putem uşor închipui surprinderea şi indignarea patricienilor, când plebeii exprimară pentru prima dată pretenţia de a fi consuli. Li se părea că religia era ameninţată. Şi-au dat multă osteneală pentru a face plebea să înţeleagă acest lucru; i s'a spus ce importanţă avea religia în cetate, că ea era aceia care întemeiase oraşul, prezidase la toate actele publice, conducea adunările deliberante, dădea magistraţi republicei. S'a adăugat că această religie era, după regulele antice *(more majorum)* patrimoniul patricienilor, că riturile sale nu puteau fi cunoscute şi practicate decât de dânşii şi că în sfârşit zeii nu primeau sacrificiul plebeului. A propune să se creieze consuli plebei însemna să vrei să suprimi religia cetăţii; de atunci înainte cultul ar fi pângărit şi cetatea n'ar mai fi în bună înţelegere cu zeii săi [2].

[1] Titu-Liviu, V. 12; VI, 34; VI, 39.
[2] Titu-Liviu, VI, 41.

Patriciatul făcu uz de toată puterea şi de toată îndemănarea sa, pentru a îndepărta pe plebei dela aceste magistraturi. Işi apără în acelaş timp religia şi puterea sa. Deîndată ce văzu consulatul în pericol de a fi obţinut de plebe, despărţi de dânsul funcţiunea religioasă, care avea cea mai mare importanţă, aceia care consista în a face lustraţia cetăţenilor; astfel se creară censorii. Intr'un moment când i se păru prea greu să reziste dorinţelor plebeilor, înlocui consulatul prin tribunatul militar. Plebea a arătat de altfel foarte multă răbdare; aşteptă 75 de ani până i se realiză dorinţa. E vizibil că punea mai puţină ardoare în a obţine aceste înalte magistraturi, decât pusese atunci când a vrut să cucerească tribunatul şi un cod.

Insă dacă plebea era destul de indiferentă, exista o aristocraţie plebeie, care era ambiţioasă. Iată o legendă din acea epocă: „Fabius Ambuscus, unul din patricienii cei mai distinşi, îşi măritase cele două fiice ale sale, una cu un patrician, care deveni tribun militar, alta cu Licinius Stolon, om foarte bine văzut, însă plebeu. Aceasta se afla într'o zi la sora sa când lictorii, aducând pe tribubunul militar acasă, loviră în uşe cu fasciile lor. Cum dânsa nu ştia acest obicei îi fu frică. Râsetele şi întrebările ironice ale sorei sale îi arătară cât o făcuse să decadă o căsătorie plebeiană, aducând'o într'o casă în care demnităţile şi onorurile nu erau să intre niciodată. Tatăl său îi ghici durerea, o consolă şi-i promise că şi ea va vedea la dânsa într'o zi ceiace văzuse în casa sorei sale. El se înţelese cu ginerele său şi amândoi lucrară în acelaş sens". Această legendă, pe lângă câteva detalii copilăroase şi neverosimile, ne învaţă cel puţin două lucruri: întâi că aristocraţia plebeie, trăind cu patricienii, devenia ambiţioasă şi aspira la demnităţile lor; şi al doilea, că se găseau patricieni care încurajau şi aţâţau ambiţia acestei noi aristocraţii, care se unise cu dânşii prin legăturile cele mai strânse.

Se pare că Licinius şi Sextius, care se unise cu dânsul, nu se aşteptau ca plebea să facă mari sforţări pentru a le dobîndi dreptul de a fi consuli. Căci ei crezură potri-

vit să propună trei legi deodată. Aceia, care avea de scop să stabilească că unul din consuli va fi în mod fatal ales din plebe, era precedată de alte două, din care una micşora datoriile şi cealaltă acorda pământuri poporului. Evident, primele două trebuiau să servească spre a excita zelul plebei în favoarea celei de a treia. A fost un moment când plebea a fost prea perspicace: ea primi din propunerile lui Licinius aceia ce o interesa, adică reducerea datoriilor şi împărţirea pământului, lăsând la o parte consulatul. Insă Licinius replică că cele trei legi erau inseparabile şi că trebuiau sau primite sau respinse laolaltă. Constituţia romană autoriză acest procedeu. E lesne de închipuit că plebea a preferat să primească totul decât să piardă totul.

Nu era suficient însă ca plebea să voiască să facă legi; mai trebuia la această epocă ca Senatul să convoace comiţiile şi apoi să confirme decretul [1]. Zece ani de zile n'a consimţit la aceasta. Insfârşit, se petrecu un eveniment pe care Titu-Liviu nu-l relevează îndeajuns [2]; se pare că plebea a luat armele şi răsboiul civil însângeră străzile Romei. Patriciatul învins dădu un Senatus consult, prin care aproba şi confirma dinainte toate decretele pe care poporul le-ar aduce în cursul acelui an. Nimic nu mai împedică pe tribuni să voteze cele trei legi ale lor. Din acest moment plebea avu în fiecare an un consul din doi şi nu întârzie să parvină şi la celelalte magistraturi. Plebeul purtă toga de purpură şi fu precedat de fascii; împărţi dreptatea, fu senator, guvernă cetatea şi comandă legiunile.

Rămânea sacerdoţiul şi se credea că nu vor putea să-l răpească patricienilor. Căci în vechea religie era o dogmă nestrămutată, că dreptul de a recita rugăciunile, ca şi dreptul de a te atinge de obiectele sfinte, nu se transmite decât odată cu sângele. Ştiinţa riturilor ca şi posesiunea zeilor era ereditară. După cum un cult casnic era un patrimoniu de care nici un străin nu se putea apro-

[1] Titu-Liviu, IV, 49.
[2] Titu-Liviu, VI, 42.

pia, cultul cetaţii aparţinea exclusiv familiilor care formaseră cetatea primitivă. Desigur, în primele secole ale Romei nu-i venise nimănui în gând că un plebeu ar putea să fie pontifice.

Ideile însă se schimbaseră. Plebea, scoţând din religie regula eredităţii, îşi făcuse o religie pentru uzul său. Işi constitui lari casnici, altare la răspântii şi focuri sacre ale fiecărui trib. Patricianul, la început, dispreţui această parodie a religiunei sale. Insă aceasta, cu timpul, deveni serioasă şi plebeul ajunse să creada că era chiar din punct de vedere al cultului şi în privinţa zeilor, egal cu patricianul.

Se găseau două principii faţă în faţă. Patriciatul perzista să susţină că acest sacerdoţiu şi dreptul de a adora divinitatea erau ereditare. Plebea emancipă religia şi sacerdoţiul, de această regulă învechită a eredităţii; ea pretindea că orice om era în stare să pronunţe rugăciunea şi că era deajuns ca cineva să fie cetăţean pentruca să aibă dreptul să săvârşească ceremoniile cultului cetăţii; şi astfel ajungea la consecinţa că un plebeu putea fi pontifice.

Dacă sacerdoţiile ar fi fost deosebite de comandament şi de politică, e foarte posibil ca plebeienii să nu le fi dorit cu atâta ardoare. Insă toate aceste lucruri se confundau: preotul era şi magistrat, pontiful era judecător, augurul putea să disolve adunările publice. Plebea observă de timpuriu că fără sacerdoţiu nu exista, în realitate, nici egalitate civilă, nici egalitate politică. Ea ceru deci împărţirea pontificatului între cele două ordine, aşa cum ceruse şi împărţirea consulatului.

Era greu să i se obiecteze incapacitatea religioasă, căci de şaizeci de ani plebeul, în calitate de consul, săvârşea sacrificii; ca censor făcea lustraţii şi ca învingător al inamicului, îndeplinea sfintele formalităţi ale triumfului. Prin magistraturi, plebea îşi dobîndise o parte din sacerdoţii şi nu era uşor ca celelalte să-i fie interzise. Credinţa în principiul eredităţii religioase era sdruncinată chiar şi la patricieni. Câte unii dintrânşii invocară zadarnic vechile reguli şi spuseră: „Cultul va fi alterat, pângărit de

mâni nedemne; vă atingeţi chiar de zei; băgaţi de seamă ca mânia lor să nu se reverse asupra oraşului nostru“ [1]. Se pare că aceste argumente n'au avut prea multă influenţă asupra plebei şi nici că majoritatea patricienilor s'ar fi impresionat. Moravurile noi dădeau câştig de cauză principiului plebeu. S'a hotărît deci ca jumătate din pontifici şi din auguri să fie dintre plebei [2].

Aceasta a fost ultima cucerire a clasei inferioare; nu mai putea dori nimic altceva. Patriciatul pierdea până şi superioritatea sa religioasă. Nimic n-o mai deosebea de plebe; patriciatul devenise un nume sau o amintire. Vechile principii pe care era fundată cetatea romană ca şi toate cetăţile antice, dispăruse. Din această antică religie ereditară, care guvernase mult timp oamenii şi stabilise ranguri între ei, nu mai rămăsese decât formele exterioare. Plebeul luptase împotriva ei patru secole, în timpul republicei şi sub regi şi o învinsese.

CAPITOLUL VIII

Transformările în dreptul privat; codul celor 12 Table; Codul lui Solon

Dreptul, prin natura sa, nu este absolut şi neschimbător; dimpotrivă se modifică şi se transformă, ca orice operă umană. Fiecare societate are dreptul său, care se transformă şi se desvoltă odată cu dânsa, care se schimbă ca şi dânsa şi care, însfârşit, urmează întotdeauna mişcarea instituţiilor, moravurilor şi credinţelor sale.

[1] Titu-Liviu, X, 6; *Deos visuros nei sacra sua polluantur.* Titu-Liviu pare a crede că acest argument nu era decât o prefăcătorie, însă credinţele nu erau atât de slăbite în această epocă (301 î chr.) încât un astfel de limbagiu să nu poată fi sincer în gura multor patricieni.

[2] Demnităţile regelui sacrificiilor, ale flaminilor, ale salienilor ale vestalelor, de care nu se leagă nici o importanţă politică, fură lăsate fără nici o grije în mâna patriciatului, care rămase întotdeauna o castă sfântă, însă nu mai fu o castă dominantă.

Oamenii vechilor timpuri erau supuşi unei religii cu atât mai puternică asupra sufletului lor, cu cât era mai rudimentară; această religie le făurise dreptul, după cum tot ea le creiase instituţiile politice. Societatea însă se transformă. Regimul patriarhal, pe care-l crease această religie ereditară, s'a pierdut cu timpul în regimul cetăţii. Pe nesimţite *gens* s'a desmembrat; cel de-al doilea născut s'a despartit de primul năcut, servitorul de stăpân; clasa inferioară s'a mărit; s'a înarmat; şi a terminat prin a învinge aristocraţia şi a cuceri egalitatea. Această schimbare în starea socială, trebuia să aducă o alta în drept. Cu cât eupatrizii şi patricienii rămâneau legaţi de vechea religie a familiilor şi prin urmare de vechiul drept, cu atât clasa inferioara avea mai multă ură pentru această religie ereditară, care mult timp o ţinuse în inferioritate şi pentru acest drept antic, care o înăbuşise. Nu numai că le ura, dar nici nu le înţelegea. Cum ea nu avea credinţele pe care se întemeiase el, acest drept i se părea ca n'are nici un fundament. Il găsea injust şi de atunci îi fu imposibil să se mai menţie.

Dacă luăm în considerare epoca în care plebea s'a mărit şi a intrat în corpul politic şi dacă comparăm dreptul acestei epoci cu dreptul primitiv, vedem apărând mari schimbări. Prima şi cea mai importantă e că dreptul a devenit public şi-i cunoscut de toţi. Nu mai e acel imn misterios şi sacru, pe care şi-l repetau din generaţie în generaţie, cu un pios respect, pe care numai preoţii îl scriau şi numai bărbaţii familiilor religioase puteau să-l cunoasca. Dreptul a ieşit din ritualurile şi din cărţile preoţilor; şi-a pierdut misterul său religios; devine un limbagiu pe care fiecare îl poate citi şi pronunţa.

In aceste coduri se manifestă ceva şi mai grav încă. Natura legei şi principiul său nu mai sunt acelaşi ca şi'n perioada precedentă. Mai înainte legea era o hotărîre a religiei; trecea drept o revelaţie făcută de zei strămoşilor, întemeietorului divin, regilor sfinţiţi, magistraţilor preoţi. In nouile coduri, dimpotrivă, legiuitorul nu mai vorbeşte în numele zeilor; decemvirii dela Roma au primit puterea lor dela popor; tot poporul l'a investit

şi pe Solon cu dreptul de a face legi. Legiuitorul nu mai reprezintă tradiţia religioasă, ci voinţa populară. Legea are de aci înainte drept principiu interesul oamenilor şi drept fundament asentimentul celui mai mare număr.

De aci două consecinţe. Mai întâi legea nu se mai prezintă ca o formulă imuabilă şi indiscutabilă. Devenind operă umană, ea se recunoaşte supusă schimbarilor. Cele douăsprezece Table spun: „Legea este ceeace sufragiile poporului au ordonat în ultimă instanţă" [1].

Din toate textele care ne rămân din acest cod, nu există niciunul care să aibă mai multă importanţă decât acesta, nici care să arate mai bine caracterul revoluţiei care se opera atunci în drept. Legea nu mai este o tradiţie sfântă, *mos*, ea este un simplu text, *lex*, şi cum ea este voinţa oamenilor care au făcut-o, tot această voinţă poate s'o schimbe.

A doua consecinţă e următoarea. Legea, care mai înainte făcea parte din religie şi era prin urmare patrimoniul familiilor sfinte, fu de aci înainte proprietatea comună a tuturor cetăţenilor. Plebeul putu s'o invoce şi să acţioneze în justiţie. Patricianul din Roma, fiind mai încăpăţânat sau mai şiret decât eupatridul dela Atena, încercă să ascundă mulţimei formele procedurei; aceste forme însăşi nu întârziară a fi divulgate.

Astfel dreptul îşi schimbă natura. De aci înainte nu mai putea conţine aceloaşi prescripţii ca în epocile precedente. Atât timp cât religia avusese influenţă asupra lui el ordonase legăturile între oameni, după principiile acestei religii. Insă clasa inferioară care aducea în cetate alte principii, nu înţelegea nimic nici din vechile reguli ale dreptului de proprietate, nici din vechiul drept de succesiune, nici din autoritatea absolută a tatalui, nici din înrudirea agnation. Ea dorea ca toate acestea să dispară.

In realitate această transformare a dreptului nu se putu săvârşi dintr'o dată. Dacă-i este uneori posibil omului să-şi schimbe brusc instituţiile sale politice, nu poate schimba

[1] Titu-Liviu VII, 17: IX, 33, 34.

legile şi dreptul său privat decât treptat şi cu încetul. Aceasta o dovedeşte istoria dreptului roman ca şi aceia a dreptului atenian.

Cele douăsprezece Table, după cum am văzut mai sus, au fost scrise în mijlocul unei transformări sociale. Patricienii au fost aceia care le-au făcut, însă le-au făcut după cererea şi pentru folosinţa plebei. Această legislaţie nu mai este deci dreptul primitiv al Romei; ea nu-i încă nici dreptul pretorian ci este o transiţie între cele două.

Iată în primul rând punctele asupra cărora nu se depărtează încă de dreptul antic: ea menţine puterea tatălui; lasă să-şi judece fiul, să-l condamne la moarte, să-l vândă. Atât timp cât trăeşte tatăl, fiul nu este niciodată major.

In privinţa succesiunilor, ea păstrează deasemenea regulile vechi; moştenirea trece agnaţilor şi în lipsă de agnaţi, acelora numiţi *gentiles*. Cât despre cognaţi, adică rudele din partea soţiei, legea nu le recunoaşte încă. Ei nu se moştenesc între dânşii. Mama nu moşteneşte dela fiu şi nici fiul dela mamă [1].

Ea păstrează emancipărei şi adopţiei caracterul şi efectele pe care aceste două acte le aveau în dreptul antic. Fiul emancipat nu mai ia parte la cultul familiei şi urmează de aci că nu mai are nici un drept la succesiune.

Iată acum punctele asupra cărora această legislaţie se depărtează de dreptul primitiv: Ea admite formal că patrimoniul poate fi împărţit între fraţi, deoarece acordă *actio familiae erciscundae* [2].

Hotărăşte că tatăl nu va putea dispune mai mult de trei ori de persoana fiului său, şi că după trei vânzări, fiul va fi liber [3]. Aceasta este prima ştirbire pe care a adus-o dreptul roman autorităţii părinteşti.

O altă schimbare mai gravă a fost aceia care-i dădu omului dreptul să testeze. Mai înainte fiul era moştenitor *propriu şi necesar;* în lipsa unui fiu moştenea cel mai a-

[1] Gaius, III, 17; III, 24, Ulpian, XVI, 4. Cicero, *de Inventaria*, 1,5.
[2] Gaius, in *Digeste*, X, 2, 1.
[3] Ulpian, *Fragmenta*, X, 1.

propiat agnat; în lipsă de agnaţi, bunurile se reîntorceau la *gens*, în amintirea timpului în care *gens*, încă nedespărţită, era unica proprietară a domeniului care apoi a fost împărţit. Cele douăsprezece Table lasă la o parte aceste principii învechite; ele socotesc că proprietatea nu mai aparţine lui *gens* ci individului; recunosc deci omului dreptul de a dispune de bunurile sale prin testament.

Aceasta nu înseamnă că'n dreptul primitiv testamentul ar fi fost cu totul necunoscut. Omul avea dreptul sa-şi aleagă un legatar în afară de *gens*, însă cu condiţia să-şi facă agreată alegerea sa de adunarea curiată; astfel că numai voinţa cetăţii întregi putea să facă să se deroge dela ordinea pe care o stabilise odinioară religia. Dreptul cel nou liberează testamentul de această regulă supărătoare, şi-i dă o formă mai uşoară, aceia a unei vânzări simulate. Omul se va preface că-şi vinde averea aceluia pe care-l va fi ales drept legatar; în realitate a făcut un testament şi nu mai avea nevoie să apară în faţa adunării poporului.

Această formă de testament avea marele avantaj de a fi îngăduită plebeului. El, care n'avea nimic comun cu adunarile curiate, n'avusese până acum nici un mijloc de a testa [1]. De aci înainte el poate să uzeze de procedeul vânzării fictive şi să dispue de bunurile sale. Ceiace-i mai remarcabil în această perioadă a istoriei legislaţiei romane, e faptul că prin introducerea unor anumite forme noui, dreptul putu să-şi împingă acţiunea şi binefacerile sale asupra claselor inferioare. Vechile reguli şi vechile formalităţi nu putuseră şi nu puteau încă să se aplice în mod convenabil decât familiilor necunoscute de religie; se făureau însă noui reguli şi noui procedee care să poată fi aplicabile şi plebeilor.

Pentru aceleaşi motive şi din aceleaşi nevoi s'au introdus inovaţii în acea parte a dreptului care se

[1] Exista şi testamentul *in procinctu*; însă nu suntem bine informaţi asupra acestui fel de testament; probabil el era faţă de testamentul *calatis comitiis*, ceiace adunarea centuriată era faţă de cea curiată.

raporta la căsătorie. E limpede că familiile plebeie nu practicau căsătoria sacră, şi putem crede că pentru dânsele uniunea conjugală se baza numai pe convenţia mutuală a părţilor *(mutuus consensus)* şi pe afecţiunea pe care şi-o făgăduiseră *(affectio maritalis)*. Nu se săvârşea nici o formalitate, nici civilă, nici religioasă. Această căsătorie plebeie sfârşi prin a prevela cu timpul în moravuri şi în drept; la origină însă, legile cetăţii patriciene nu-i recunoşteau nici o valoare. Or, acest act avea consecinţe grave; cum puterea maritală şi părintească nu decurgea în ochii patricianului decât din ceremonia religioasă, care iniţia femeia în cultul soţului, rezulta de aci că plebeul n'avea această putere. Legea nu-i recunoştea familie şi dreptul privat nu exista pentru dânsul. Era o situaţie care nu mai putea dura. S'a imaginat deci un procedeu de care să poată face uz şi plebeul şi care, în ceeace priveşte legăturile civile, să producă aceleaşi efecte ca şi căsătoria sfântă. Se recurse ca şi pentru testament, la o vânzare fictivă. Femeia fu cumpărată de soţ, *coemptio*, de atunci ea fu recunoscută în drept ca facând parte din proprietatea sa *(familia)* ea fu *în puterea lui* şi avu faţă de dânsul situaţia unei fice, întocmai ca şi cum ceremonia religioasă ar fi fost săvârşită [1].

Nu putem afirma că acest procedeu nu ar fi mai vechi decât cele Douăsprezece Table. Este cel puţin sigur faptul că legislaţia cea nouă l-a recunoscut drept legitim. Această lege, dadea astfel plebeului un drept privat, care era analog în ceeace priveşte efectele cu dreptul patricianului, cu toate că în ceeace priveşte principiile se deosebea foarte mult.

Lui *coemptio* îi corespunde *usus;* sunt două forme ale unuia şi aceluiaşi act. Orice obiect poate fi dobîndit, astfel, în două feluri: prin cumpărare sau prin *uz*. Se întâmplă acelaş lucru şi cu proprietatea fictivă asupra femeii. Aci *usus* înseamnă convieţuirea timp de un an; ea stabileşte între soţi aceleaşi legături de drept ca şi vânzarea sau ceremonia religioasă. Desigur, nu este nevoe să

[1] Gaius, I, 113-114.

adăugăm că trebuia ca această convieţuire să fie precedată de căsătorie, cel puţin de căsătoria plebeie, care se efectua prin consimţimântul şi afecţiunea părţilor. Nici *coemptio*, nici *usus* nu creau unirea morală între soţi; acestea veneau numai după căsătorie şi stabileau o legătură de drept. Nu erau, după cum s'a repetat prea de multe ori, diferite moduri de a contracta o căsătorie ci erau numai mijloace de a dobândi puterea maritală şi părintească [1].

Puterea maritală din timpurile antice avea însă consecinţe cari la epoca istorică la care am ajuns, începeau să pară excesive. Am văzut că femeia era supusă fără rezervă bărbatului şi că acesta putea chiar s'o înstrăineze sau să o vândă [2]. Dintr'un alt punct de vedere puterea maritală mai producea încă efecte, pe care bunul simţ al plebeului le pricepea cu greutate; astfel, soţia intrată *în mâna* beului, era cu totul separată de familia sa, nu o moştenea şi nu păstra faţă de dânsa nici o legătură şi nici o înrudire în ochii legii. Aceste măsuri erau bune în dreptul primitiv, atunci când religia nu îngăduia ca aceiaşi persoană să facă parte din două *gentes*, să sacrifice la două altare, şi să moştenească dela două case. Puterea maritală însă nu mai era concepută cu aceiaşi rigoare şi se puteau găsi mai multe motive foarte bune pentru a scăpa de aceste aspre consecinţe. Aşa, legea celor Douăsprezece Table, deşi stabilea că convieţuirea timp de un an supunea soţia puterei bărbatului, fu totuşi silită să lase soţilor libertatea să nu contracteze o legătură atât de riguroasă. Dacă femeia întrerupe în fiecare an convieţuirea printr'o absenţă care durează trei nopţi, e suficient ca puterea maritală să nu se poată stabili. Atunci femeia păstrează cu

[1] Gaius, I, 111: *quae anno continuo NUPTA perseverabat. Coemptio* era atât de puţin căsătorie, încât soţia putea s'o contracteze cu altcineva, decît soţul său, cu un tutore, de exemplu.

[2] Gaius, I, 117, 118. Că această emancipaţie nu era decât fictivă în timpul lui Gaius, nu mai este nici o îndoială; ea a putu- însă să fie reală la origine. De altfel căsătoria prin simplul *consensus* nu era acelaş lucru ca şi căsătoria sacră, care stabilea între soţi o legătură indisolubilă.

propria sa familie o legătură de drept şi poate moşteni dela dânsa.

Fără să fie necesar să intrăm în amănunte mai multe, vedem cum codul celor Douăsprezece Table se depărtează mult de dreptul primitiv. Legislaţia romană se transformă, ca şi guvernământul şi starea socială. Puţin câte puţin şi aproape la fiecare generaţie, se va produce o schimbare nouă. Pe măsură ce clasele inferioare vor progresa în ordinea politică, se va întroduce o modificare nouă şi'n regulele de drept. In primul rând va fi permisă căsătoria între patricieni şi plebei. Va veni apoi legea Papiria, care nu-i va îngădui debitorului să pună corpul său drept chezăşie. Procedura se va simplifica în folosul plebeilor, prin desfiinţarea *acţiunilor legale*. Insfârşit, Pretorul, continuând să meargă pe calea pe care au deschis-o cele Douăsprezece Table, va construi alături de dreptul vechiu un drept cu totul nou, pe care religia nu l'a dictat şi se va apropia din ce în ce mai mult de dreptul naturii.

O revoluţie asemănătoare apare în dreptul atenian. Se ştie că la Atena au fost redactate două codice de legi, la interval de 30 de ani, primul de Dracon, al doilea de Solon. Acela al lui Dracon a fost scris în vâltoarea luptei dintre cele două clase, atunci când eupatrizii nu erau încă învinşi. Solon l-a redactat pe al său chiar în momentul când clasa inferioară ieşea învingătoare. De aceia deosebirile sunt mari între cele două coduri.

Dracon era eupatrid; avea toate sentimentele castei sale şi „era instruit în dreptul religios". El nu pare a fi făcut altceva decât să scrie vechile obiceiuri, fără a schimba nimic. Prima sa lege este aceasta: „Vei onora pe zeii şi eroii ţărei tale şi le vei aduce sacrificii anuale, fără a te depărta de riturile urmate de strămoşi". S'a păstrat amintirea legilor sale asupra crimei. Ele prescriu ca vinovatul să fie îndepărtat din temple şi să-i fie interzis să se atingă de apa lustrală şi de vasele ceremoniale [1].

[1] Aulu-Gelu, XI, 18. Demostene, in *Leptinem*, 158. Porphyr, *De abstinentia*, IX.

Aceste legi au părut aspre generaţiilor următoare. Ele erau de fapt dictate de o religie implacabilă, care vedea în orice greşală o insultă adusă divinităţii şi'n orice insultă o crimă de neertat. Furtul era pedepsit cu moartea pentrucă însemna un atentat la religia proprietăţii.

Un articol curios al acestei legislaţii şi care ne-a fost păstrat, ne arată spiritul în care a fost ea făcută. Ea nu acorda dreptul să se urmărească o crimă în justiţie decât părinţilor mortului şi membrilor *gintei sale* [1]. Vedem de aci cât era încă de puternică *gens* la acea epocă, deoarece nu permitea cetăţii să intervină din oficiu în afacerile sale, nici pentru a o răsbuna măcar. Şi acum omul aparţinea mai mult familiei decât cetăţii.

In tot ceeace ne-a rămas din această legislaţie vedem că ea nu făcea decât să reproducă dreptul antic. Avea asprimea şi rigiditatea vechiului drept nescris. Se poate crede că stabilea o despărţire foarte adâncă între clase, căci clasa inferioară a urât-o întotdeauna şi după 30 de ani cerea o legislaţie nouă.

Codul lui Solon este cu totul deosebit; corespunde unei mari revoluţii sociale. Primul lucru pe care-l observăm este faptul că legile sunt aceleaşi pentru toţi. Ele nu stabilesc deosebire între eupatrid, simplul om liber, şi thet. Aceste cuvinte, nici nu le găsim măcar în articolele care ne-au fost păstrate. Solon se laudă în versurile sale că a scris aceleaşi legi şi pentru cei mari şi pentru cei mici [2].

Ca şi cele Douăsprezece Table, codul lui Solon se depărtează în multe puncte de dreptul antic; în alte puncte îi rămâne credincios. Aceasta nu înseamnă că decemvirii romani au copiat legile Atenei; însă cele două legislaţii, opere ale aceleaşi epoci, consecinţe ale aceleaşi revoluţii, nu s'a putut să nu semene. Şi încă această asemănare nu se găseşte decât în spiritul celor două legislaţii. Dacă comparăm articolele lor, găsim deosebiri numeroase. Sunt puncte asupra cărora codul lui Solon ră-

[1] Demostene, *in Evergum*, 68-71; *in Macartatum*, 37.

[2] Θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε κἀγαθῷ ἔγραψα. Solon, ed. Boissonade, pag. 105.

mâne mai aproape de dreptul primitiv decât cele Douăsprezece Table, după cum sunt şi puncte asupra cărora se depărtează mai mult.

Dreptul foarte vechiu prescria că fiul cel mare va fi singurul moştenitor. Legea lui Solon se depărtează de aceste prescripţii şi spune în termeni formali: „fraţii îşi vor împărţi moştenirea". Legiuitorul însă nu se depărtează de dreptul primitiv atât, încât să dea şi sorei o parte din succesiune: „partagiul, spune dânsul se va face *între fii*" [1].

Şi mai mult decât atât; dacă tatăl numai lasă o singură fiică, această fiică unică nu poate fi moştenitoare, ci întotdeauna cel mai apropiat agnat va lua succesiunea. Solon, în această privinţă, se conformează dreptului antic; el reuşeşte cel puţin să dea fiicei folosinţa patrimoniului, forţând pe moştenitor să se căsătorească cu dânsa [2].

Inrudirea prin femei era necunoscută în dreptul vechi; Solon o admite în noul drept, aşezând-o însă pe o treaptă inferioară rudeniei în linie bărbătească. Iată ce spune legea [3]. „Dacă tatăl, murind intestat, lasă numai o singură fiică, cel mai apropiat agnat moşteneşte, căsătorindu-se cu acea fiică. Dacă nu lasă copii, moşteneşte fratele său, nu sora sa; fratele său după tată sau consaguin şi nu fratele uterin. In lipsă de fraţi sau de fii ai fraţilor săi, succesiunea trece la soră. Dacă nu sunt nici fraţi, nici surori şi nici nepoţi, moştenesc verii şi nepoţii de văr din ramura tatălui. Dacă nu se găseşte nici un văr din partea tatălui (adică printre agnaţi), succesiunea trece colateralilor din partea mamei (adică cognaţilor)". Astfel încep şi femeile să aibă drepturi la succesiune, inferioare însă acelora ale bărbaţilor; legea enunţă formal acest principiu: „bărbaţii şi descendenţii în linie bărbătească

[1] Iseu, de *Apollo hered*, 20; *De Pyrrhi hered.*, 52 Demostene in *Macart.* 51; *in Boeotum de dote*, 22-24.

[2] Iseu, *de Aristarchi hered.* 5; *de Cironis hered.*, 31; *de Pyrrphi hered.* 74; *de Cleonymi, hered.*, 39. Diodor semnalează, XII, 18, o lege analoagă, a lui Charondas.

[3] Iseu *Hagniae hereditate* 11-12; *de Apollod hered.* 20. Demostene *in Macartatum*, 51.

exclud femeile și descendenții lor". Cel puțin acest fel de înrudire e recunoscută și-și face loc în legi, dovadă sigură că dreptul natural începe să vorbească tot atât de tare ca și vechea religie.

Solon mai introduce în legislația ateniană ceva foarte nou, testamentul. Inaintea lui, bunurile treceau în mod necesar celui mai apropiat agnat sau, în lipsă de agnați, la *gennetes (gentiles)* [1]; aceasta decurgea din faptul ca bunurile nu erau considerate ca aparținând individului ci familiei. In timpul lui Solon însă, începe să se conceapă altfel dreptul de proprietate; disolvarea vechiului γένος făcuse din fiecare domeniu bunul propriu al unui individ. Legiuitorul îngădui deci omului să dispue de averea sa și să-și aleagă legatarul. Totuși, suprimând dreptul pe care γένος îl avusese asupra bunurilor fiecăruia din membrii săi, nu suprimă dreptul familiei naturale; fiul rămase moștenitor necesar; dacă cel care deceda nu lăsa decât o singură fiică, nu putea să-și aleagă moștenitorul decât cu condiția ca acel moștenitor să se căsătorească cu fiica; iar omul fără copii era liber să testeze după bunul său plac [2]. Această ultimă regulă era absolut nouă în dreptul atenian și prin dânsa putem vedea câte idei noui se nășteau atunci asupra familiei și cum începu ea să se deosibească de vechiul γένος.

Religia primitivă dăduse tatălui o autoritate suverană în casă. Dreptul antic atenian îi îngăduia chiar să-și vândă sau omoare fiul [3]. Solon, conformându-se moravurilor noui, puse limite acestei puteri [4], se știe cu siguranță ca nu îngăduia tatălui să-și vândă fiica, afară de cazul când ar fi fost vinovată de vreo greșeală gravă; e probabil că aceiași interzicere proteguia și pe fiu. Autoritatea părintească slăbia pe măsură ce religia veche își pierdea puterea: lucru care a avut loc întâi la Atena și

[1] Plutarc, Solon, 21: Ἐν τῷ γένει τοῦ τεθνηκότος ἔδει τὰ χρήματα καταμένειν.

[2] Iseu, de *Pyrrhi hereditate*, 68. Demostene, *in Stephanum*, II, 14. Plutarc, *Solon*, 21.

[3] Plutarc, *Solon*, 13.

[4] Plutarc, *Solon*, 23.

apoi la Roma. Astfel, dreptul atenian nu se mai mulţumi să spună ca cele Douăsprezece Table; „după o întreită vânzare fiul va fi liber". El îngădui fiului, ajuns la anumită vârstă, să scape de sub puterea părintească. Moravurile, dacă nu legile, veniră pe nesimţite să stabilească majoratul fiului, chiar în timpul vieţii tatălui său. Cunoaştem o lege ateniană care porunceşte fiului să hrănească pe tatăl său, ajuns bătrân sau infirm; o asemenea lege implică, în mod necesar, putinţa fiului de a poseda şi prin urmare emanciparea sa de sub puterea părintească. Această lege nu exista la Roma, pentrucă fiul nu poseda niciodată nimic, ci rămânea întotdeauna în puterea părintească.

In ceeace priveşte femeia, legea lui Solon se mai conforma încă dreptului antic, atunci când îi înterzicea să testeze, deoarece femeia nu era proprietară şi nu se putea bucura decât de uzufruct. Ea se depărtează însă de dreptul antic atunci când îngădue femeii să-şi reia dota [1].

In acest cod se mai găseau şi alte lucruri noui. In opoziţie cu Dracon, care acordase dreptul de a urmări o crimă în justiţie numai familiei victimei, Solon acordă acest drept oricărui cetăţean [2]. Incă o regulă a vechiului drept patriarhal care dispare.

Astfel, la Atena ca şi la Roma, dreptul începe să se transforme. Pentru o nouă stare socială se naşte un drept nou. Credinţele, moravurile, instituţiile modificându-se.

[1] Iseu, de *Pyrrhi hereditate*, 8-9, 37-38. Demostene, *in Onetorem*, 8; *In Aphobum*, I, 15; *In Boeotum de dote*, 6; *In Phoenippum*, 27, *In Neaeram*, 51, 52. — Nu s'ar putea afirma că restituirea dotei ar fi fost stabilită încă din timpul lui Solon; o găsim ca o regulă stabilită în timpul lui Iseu şi Demostene. Totuşi, trebue să facem această observaţie: vechiul principiu care voia ca soţul să fie proprietarul bunurilor aduse de soţie, se găseşte înscris în legi. (Ex.: Demostene, in Phoenippum, 27; însă soţul se constitue debitor, faţă de κύριοι a soţiei, cu o sumă egală cu dota, şi îşi pune bunurile sale în garanţie; Pollux, III, 36; VIII, 142. Boeck, *Corpus inscript. gr.*, Nr. 1037 şi 2261.

[2] Plutarc, *Solon*, 18.

legi cari odinioară păreau drepte şi bune, încetează de a mai părea astfel şi încetul cu încetul dispar.

CAPITOLUL IX

Noui principii de guvernământ: interesul public şi votul

Revoluţia, care răsturnă dominaţia clasei sacerdotale şi ridică clasa inferioară la nivelul vechilor şefi ai grupărilor *gentes,* însemnă începutul unei perioade noui în istoria cetăţilor. Un fel de reînoire socială se îndeplini. Aceasta înseamnă nu numai că o clasă de oameni înlocueşte la putere pe o alta; ci vechi principii sunt date la o parte şi apar reguli noui, cari vor guverna societăţile omeneşti.

E drept că cetatea păstră formele extrioare pe care le avusese în epoca precedentă. Regimul republican subzistă; magistraţii îşi păstrară aproape peste tot vechile lor nume; la Atena mai găsim arhonţi şi la Roma consuli. Nimic nu se schimbă nici în ceremoniile religiei publice. Ospeţele din Prytaneu, sacrificiile la începutul adunării, auspiciile şi rugăciunile, toate acestea fură conservate. Este ceva obicinuit la oameni ca atunci când desfiinţează instituţii vechi să păstreze cel puţin aparenţele.

In fond, totul era schimbat. Nici instituţiile, nici dreptul, nici credinţele, nici moravurile nu fură în această perioadă ceeace fuseseră în cea precedentă. Vechiul regim dispăru, luând cu dânsul rgulile riguroase pe care le stabilise în toate privinţele; un regim nou fu fundat, şi vieaţa umană îşi schimbă înfăţişarea.

Religia fusese timp de mai multe secole unicul principiu de guvernământ. Trebuia să se găsească un alt principiu care să fie capabil s'o înlocuiască şi care să poată, ca şi dânsa, să conducă societăţile, punându-le atât pe cât era posibil, la adăpostul fluctuaţiilor şi conflictelor. Principiul pe care se fundă guvernământul cetăţilor de aci înainte fu interesul public.

Trebuie să observăm această dogmă nouă care-şi făcu atunci apariţia în spiritul omenesc şi în istorie. Mai înainte regula superioară din care deriva ordinea socială nu era interesul, ci religia. Datoria de a săvârşi riturile cultului fusese legătura socială. Din această necesitate religioasă decursese pentru unii dreptul de a comanda şi pentru alţii obligaţia de a asculta; de aici au pornit regulele justiţiei şi ale procedurei, acele ale deliberărilor publice, ale răsboiului. Cetăţile nu se întrebaseră dacă instituţiile pe care şi le creiau erau folositoare. Aceste instituţii se fundaseră pentrucă astfel voise religia. Nici interesul, nici convenienţa nu contribuise la stabilirea lor; şi dacă clasa sacerdotală luptase pentru a le apăra, n'o făcuse aceasta în intertsul public, ci în numele tradiţiei religioase.

In perioada în care intrăm acum însă, tradiţia nu mai are nici o influenţă şi religia nu mai guvernează. Principiul regulator, din care toate instituţiile sunt obligate să-şi scoată de aci înainte forţele lor, singurul care să fie deasupra voinţelor individuale, şi care să poată să le oblige la ascultare, este interesul public. Aceiace latinii numesc *res publica*, şi Grecii τὸ κοινόν, iată ce înlocueşte vechea religie. Interesul public hotărăşte de aci înainte instituţiile şi legile şi la acesta se raportează toate actele importante ale cetăţii. In deliberările Senatului sau ale adunărilor, fie că se discută asupra unei legi, sau asupra unei forme de guvernământ, asupra unei chestii de drept privat, sau asupra instituţiunei politice, nimeni nu se mai întreabă ceeace prescrie religia, ci cerinţele interesului general.

I se atribue lui Solon un cuvânt care caracterizează destul de bine regimul nou. Cineva îl intrebă pe Solon dacă crede că a dat patriei sale cea mai bună constituţie: „Nu, răspunse el, ci pe aceia care i se potriveşte mai bine". Ori, era un lucru foarte nou faptul că nu se mai cereau formelor de guvernământ şi legilor decât un merit relativ. Vechile constituţii, bazate pe regulele cultului, se proclamaseră infailibile şi imutabile; ele avuse-

seră rigoarea și inflexibilitatea religiei. Solon, prin aceste cuvinte, indica că în viitor constituțiile politice vor trebui să se conforme nevoilor, moravurilor și intereselor oamenilor fiecărei epoci. Nu mai era vorba de adevăr absolut. Rgulele de guvernământ trebuiau să fie deaci înainte flexibile și variabile. Se spune că Solon dorea ca legile sale să fie observate cel mult timp de o sută de ani[1].

Prescripțiile interesului public nu mai sunt atât de absolute, de limpezi și de manifeste, cum sunt acelea ale religiei. Ele pot totdeauna să fie discutate; la început nici nu se observă. Modul care păru cel mai simplu și cel mai sigur pentru a se ști ce reclama interesul public fu de a aduna pe oameni și de a-i consulta. Acest procedeu fu judecat necesar și fu întrebuințat aproape zilnic. In epoca precedentă auspiciile fuseseră aproape singurile deliberări; părerea preotului, a regelui, a magistratului sfânt era atot puternică; se vota puțin și mai mult pentru a îndeplini o formalitate decât pentru a face cunoscută părerea fiecăruia. De aci înainte se votă pentru toate lucrurile; trebui să se aibă părerea fiecăruia, pentru a fi sigur că se cunoaște interesul tuturor. Votul deveni marele mijloc de guvernare. El fu isvorul instituțiilor, regula dreptului; el decise ceace-i util și chiar just. El fu deasupra magistraților,ba chiar deasupra legilor; fu suveranul în cetate.

Guvernământul se schimbă și dânsul. Funcția sa esențială nu mai fu îndeplinirea regulată a ceremonilor religioase; el fu mai ales constituit pentru a menține ordinea și pacea înăuntru, demnitatea și puterea în afară. Ceeace fusese altă dată pe al doilea plan, trecu pe primul. Politica luă locul religiei și guvernarea oamenilor deveni lucru uman. Se întâmplă prin urmare sau că magistraturi noui fură create sau cel puțin că cele vechi luară un

[1] Plutarc, Solon. 25. După Herodot, I, 29, Solon s'ar fi mulțumit să-i facă pe Atenieni să jure că vor observa legile timp de zece ani.

caracter nou. Aceasta se poate vedea prin exemplul Atenei şi prin acela al Romei.

La Atena, în timpul dominaţiei aristocraţiei, arhonţii fuseseră mai ales preoţi; grija de a judeca, de a administra, de a purta răsboi, se reducea la puţin lucru şi putea fără inconvenient să fie adăugită la sacerdoţiu. Când cetatea ateniană respinse vechile procedee religioase de guvernare, nu suprimă arhontatul; căci se simţea o extremă neplăcere să suprime ceeace era antic. Dar alături de arhonţi stabili alţi magistraţi, care prin natura funcţiilor lor, răspundeau mai bine nevoilor epocei. Aceştia fură *strategii*. Cuvântul înseamnă şef al armatei, dar autoritatea lor nu era pur militară; ei aveau grija relaţiilor cu celelalte cetăţi, administrarea finanţelor şi tot ceeace privea poliţia oraşului. Se poate spune că arhonţii aveau în mâinile lor religia şi tot ceeace se raporta la dânsa, cu conducerea aparentă a justiţiei, pe când strategii aveau politica. Arhonţii păstrau autoritatea aşa cum fusese concepută în epocile vechi; strategii o aveau pe aceia pe care nevoile noi o stabilise. Incetul cu încetul se ajunse ca arhonţii să nu mai aibă decât aparenţele puterei, pe când strategii avură întreaga realitate. Aceşti noui magistraţi nu mai erau preoţi; abia săvârşeau ceremoniile cu totul indispensabile în timp de răsboi. Guvernarea tindea din ce în ce mai mult să se despartă de religie.

Aceşti strategi putură fi aleşi în afară de clasa eupatrizilor. In examenul la care-i supuneau înainte de a-i numi (δοκιμασία) nu-i întrebau, cum îi întrebau pe arhonţi. dacă au un cult casnic şi dacă aparţineau unei familii de cetăţeni sau au o proprietate în Atica [1]. Arhonţii erau desemnaţi prin sorţi, adică prin voinţa zeilor; cu totul altfel strategii. Cum guvernarea devenea mai grea şi mai complicată, iar pietatea nu mai era calitatea principală, ci trebuia dibăcie, prudenţă, curaj, arta de a comanda, nu se mai crezu că sorţul ar fi suficient pentru a face un bun magistrat. Cetatea nu mai voia să fie legată prin pretinsa voinţă a zeilor, ci ţinea să aibă

[1] Dinarc, in *In Demosthenem*, 71.

libera alegere a şefilor săi. Era natural ca arhontele, care era preot, să fie ales de zei; dar strategul, care avea în mâinile sale interesele materiale ale cetăţi, trebuia să fie ales de oameni.

Dacă observăm de aproape instituţiile Romei, ne dăm seama că schimbări de acelaş fel se înfăptuiră şi aci. De o parte tribunii plebei îşi măriră aşa de mult importanţa lor, încât conducerea republicei, cel puţin în privinţa afacerilor interne, sfârşi prin a le aparţine. Aceşti tribuni, cari nu aveau caracter sacerdotal, se asemănă mult cu strategii. De altă parte, însăşi consulatul nu putu să subsiste decât schimbându-şi natura. Ceeace era într'însul sacerdotal dispăru încetul cu încetul. E foarte adevărat că respectul Romanilor pentru tradiţiile şi formele trecutului, ceru consulului să continue să îndeplinească ceremoniile religioase instituite de cei vechi. Dar se înţelege lesne că în ziua când plebeii deveniră consuli, aceste ceremonii nu mai erau decât zădarnice formalităţi. Consulatul fu din ce în ce mai puţin un sacerdoţiu şi din ce în ce mai mult un comandament. Această transformare fu lentă, nesimţită, neobservată; fu totuşi complectă. Desigur, consulatul nu mai era în timpul Scipionilor ceeace fusese pe timpul lui Publicola. Tribunatul militar, pe care Senatul îl institui în 443 şi asupra căruia cei vechi ne dau prea puţine ştiri, fu poate transiţia între consulatul epocei întâi şi acel al epocei a doua.

Se poate deasemenea observa că se făcu o schimbare în modul de numire al consulilor. In adevăr, în primii secoli, votul centurilor în alegerea magistraţilor nu era, am văzut-o, decât o simplă formalitate. In fond, consulul fiecărui an era *creat* de consulul anului precedent, care-i transmitea auspiciile, după ce luase asentimentul zeilor. Centuriile nu votau decât pentru doi sau trei candidaţi pe care-i prezenta consulul în funcţie; nu existau desbateri. Poporul putea să deteste pe un candidat; era totuşi obligat să voteze pentru el. In epoca în care suntem acum, alegerea era cu totul alta, deşi formele sunt încă aceleaşi. Există încă, ca şi în trecut, o ceremonie religioasă

şi un vot; dar cremonia religioasă este de formă şi votul este realitatea. Candidatul trebuie să fie şi acum prezentat de consulul care prezidează; dar consulul este constrâns, dacă nu de lege, cel puţin de obicei, să primească pe toţi candidaţii şi să declare că auspiciile le sunt egal de favorabile tuturor. Astfel, centuriile numesc pe cine vor. Alegerea nu mai aparţine zeilor, ea e în mânile poporului. Zeii şi auspiciile nu mai sunt consultaţi decât sub condiţia de a fi imparţiali pentru toţi candidaţii. Oamenii sunt cei cari aleg.

CAPITOLUL X

O aristocraţie a bogăţiei încearcă să se constitue; stabilirea democraţiei; a patra revoluţie

Regimul care urmă dominaţiei aristocraţiei religioase nu fu dela început democraţia. Am văzut din exemplul Atenei şi al Romei, că revoluţia care se îndeplinise nu fusese opera claselor celor mai de jos. In adevăr, au fost câteva oraşe în care aceste clase se răsculară la încput; dar ele nu putură să fundeze nimic durabil; lungile dezordini în care căzură Syracusa, Miletul, Samosul, sunt o dovadă. Regimul nu se stabili cu oarecare soliditate decât acolo unde se găsi numai decât o clasă superioară care să poată lua în mâini, pentru câtva timp, puterea şi autoritatea morală care scăpase eupatrizilor sau patricienilor.

Care putea să fie această aristocraţie nouă? Religia ereditară fiind îndepărtată, nu mai exista alt element de distincţie socială decât bogăţia. Se ceru deci bogăţiei să fixeze ranguri, spiritele neadmiţând numai decât că egalitatea poate fi absolută.

Astfel Solon nu crezu că poate să facă să se uite vechea distincţie fundată pe religia ereditară, decât stabilind o diviziune nouă, fundată pe bogăţie. Impărţi pe oameni în patru clase şi le dădu drepturi inegale; trebuia să fii bogat pentru a ajunge la înaltele magistraturi; tre-

buia să fii cel puţin dintr'una din cele două clase mijlocii, pentru a avea acces în Senat şi tribunale [1].

La fel fu la Roma. Am văzut că Servius nu micşora puterea patriciatului decât fundând o aristocraţie rivală. El creiă douăsprezece centurii de cavaleri, alese printre cei mai bogaţi plebei; aceasta fu origina ordinului ecvestru, care deveni de aci înainte clasa bogată a Romei. Plebeii, care n'aveau censul fixat pentru cavaleri, fură repartizaţi în cinci clase, după cifra averii lor. Proletarii fură în afară de orice clasă. N'aveau drepturi politice; dacă figurau în comiţiile pe centurii, e sigur cel puţin că nu votau [2]. Constituţia republicană păstră aceste deosebiri hotărîte de un rege şi plebea nu se arătă la început prea doritoare de a stabili egalitatea între membrii săi.

Ceeace se observă aşa de clar la Atena şi la Roma, se întâlneşte aproape în toate celelalte cetăţi. La Cume, de exemplu, drepturile politice fură date la început numai acelora cari, posedând cai, formau un fel de ordin ecvestru; mai târziu, acei care veneau după dânşii prin cifra averei, obţinură acele drepturi şi această ultimă măsură ridică abia la o mie numărul cetăţenilor. La Regium, guvernul fu multă vreme în mâinile celor o mie mai bogaţi ai cetăţii. La Turii trebuia un cens foarte ridicat pentru a face parte din corpul politic. Din poeziile lui Teognis ne apare foarte limpede că la Megara, după căderea nobililor, guvernară bogaţii. La Teba, pentru a se bucura cineva de drepturile de cetăţean, nu trebuia să fie nici meseriaş, nici negustor [3].

Astfel, drepturile politice cari, în epoca precedentă erau inerente familiei din care se trăgea cineva, fură

[1] Plutarc, *Solon*, 1, 18; *Aristide*, 13. Aristot citat de Harpocration, la cuvintele ἱππεῖς, ϑῆτες. Pollux, VIII, 129. Cf. Iseu, de *Appollod. her.*, 39, ὥς ἱππαδα τελῶν ἄρχειν ἠξίου τὰς ἀρχάς.

[2] Titu-Liviu, I, 43. Denys IV, 20. Cei al căror cens nu atingea 11.500 de aşi (asul de o livră) formau o singură centurie, neavând decât un singur vot din 193 şi modul de votare era astfel, încât această centurie nu era chemată niciodată să-şi dea votul său.

[3] Aristot, *Politica* III, 3, 4; VI, 4, 5; Heraclide *in Fragments de hist. gr. p.* 217-219. Cf. Teognis, versul VIII, 502, 525, 529.

oarecare vreme inerente bogăţiei. Această aristocraţie a banului se formă în toate cetăţile, nu ca efect al vreunei calcul, ci prin natura însăşi a spiritului omenesc care, eşind dintr'un regim de profundă inegalitate, nu putea ajunge deodată la egalitatea desăvârşită.

Trebuie să observăm că această aristocraţie nu-şi baza superitatea numai pe bogăţie. Pretutindeni a avut ambiţia să formeze clasa militară. Ea s'a însărcinat să apere cetăţile în timp ce le şi guverna. Işi rezervă armele cele mai bune şi lupta acolo unde era pericolul mai mare, vrând să imite astfel clasa nobilă, pe care o înlocuia. In toate cetăţile cei mai bogaţi formară cavaleria [1], clasa mijlocie formă corpul hopliţilor sau al legionarilor [2]. Cei săraci fură scutiţi de serviciul militar; ei erau întrebuinţaţi cel mult ca veliţi şi peltaşti, sau printre văslaşii flotei [3]. Organizaţia armatei corespundea astfel cu perfectă exactitate organizaţiei politice a cetăţii. Pericolele erau proporţionate cu privilegiile şi forţa materială se găsea întrunită cu bogăţia în aceleaşi mâini [4].

Astfel, în mai toate cetăţile a căror istorie o cunoaştem, a fost o perioadă în timpul căreia clasa bogată sau cel

[1] In privinţa Atenei a se vedea Xenophon, *Hipparc*, I, 9. Pentru Sparta, Xenofon, *Helenicele*, VI, 4, 10. Pentru oraşele greceşti în general, Aristot, *Politica*, VI, 4, 3, ed. Didot, pag. 597. Cf. Lysias *in Alcib.*, I, 8; II, 7

[2] Acestea sunt ὁπλῖται ἐκ καταλόγου, despre care vorbeşte Thucydide VI, 43 şi VIII, 24. Aristot, *Politica*, V, 2, 8. Observă că în răsboiul peloponesiac înfrângerile pe uscat au decimat clasa bogată a Atenei, διὰ τὸ ἐκ τοῦ καταλόγου στρατεύεσθαι. — In ceiace priveşte Roma vezi Titu-Liviu I, 42; Denys IV, 17-20; VII, 59; Salustiu, *Yugurtha*, 86: Aullu Gellu, XVI, 10.

[3] Θῆτες οὐκ ἐστρατεύοντο. Harpocration, după Aristophan.

[4] Două pasagii din Thucydide ne arată că încă în timpul său cele 4 clase erau deosebite în 7 în ceeace priveşte serviciul militar. Oameni primelor două clase, Pentacosiomedimnii, şi cavalerii serveau în cavalerie. Oamenii celei de a treia clasă, zeugiţii erau hopliţi; istoriul semnalează ca o excepţie faptul că erau întrebuinţaţi şi ca marinari la nevoe (III, 16). In alt loc Thucydide socotind victimele ciumei, îi aşează în trei categorii: cavalerii, hopliţii şi însfârşit mulţimea de rând, ὁ ἄλλος ὄχλος (III, 87. Puţin câte puţin au fost admişi şi theţii în armată (Thucydide, VI, 43 Antiphon în Harpocration V° θῆτες).

puţin clasa mijlocie posedă puterea de a guverna. Acest regim politic îşi avu meritele sale, aşa cum orice regim le poate avea, când este conform moravurilor epocei şi când credinţele nu-i sunt protivnice. Nobilimea sacerdotală a epocei precedente desigur că adusese mari servicii; căci ea era aceia care pentru prima dată stabilise legi şi fundase guvernăminte regulate. Ea întreţinuse timp de mai multe secole, calmă şi demnă, vieaţa societăţilor umane. Aristocraţia banului avu un alt merit: imprimă societăţii şi inteligenţei o impulsiune nouă. Născută din muncă, sub toate formele, ea cinsti şi stimulă munca. Acest nou regim dădea cea mai mare valoare politică omului cel mai muncitor, cel mai activ, sau cel mai îndemânatec; era deci favorabil desvoltării industriei şi comerţului; şi era favorabil şi progresului intelectual; căci dobîndirea acestei bogăţii, care deobicei se câştiga şi se pierdea după meritul fiecăruia, făcea din instrucţie o primă necesitate şi din inteligenţă, cel mai puternic resort al ocupaţiilor omeneşti. Deci nu trebuie să ne surprindă faptul că sub acest regim Grecia şi Roma îşi lărgiră limitele culturii lor intelectuale şi făcură un pas mai departe în civilizaţie.

Clasa bogată nu păstră însă stăpânirea atât de mult timp cât o păstrase nobilimea ereditară. Titlurile sale la dominaţie n'aveau aceiaşi valoare. Ea nu avea acel caracter sacru, care învestmânta pe vechiul eupatrid; nu domnea în virtutea credinţelor şi prin voinţa zeilor. N'avea nimic într'însa care să aibă stăpânire asupra conştiinţei şi care să forţeze pe om să se supună. Căci omul nu se pleacă decât înaintea a ceiace el crede că este drept sau înaintea a ceia ce părerile lui îi arată a fi cu mult superior lui. El s'a putut supune mult timp în faţa superiorităţii religioase a eupatrizilor, care spuneau rugăciunea şi aveau în posesiunea lor pe zei. Bogăţia nu impunea însă. Faţă de bogăţie sentimentul cel mai obicinuit nu este respectul, ci invidia. Neegalitatea politică, care rezulta din deosebirea de avere, li s'a părut curând o nedreptate şi oamenii luptară s'o facă să dispară.

Dealtfel, seria revoluţiilor odată începută, nu se mai putea opri. Vechile principii erau răsturnate şi nu mai existau nici tradiţii, nici reguli hotărîte. Era un sentiment general de nesiguranţă, care făcea ca nici o constituţie să nu poată dura multă vreme. Noua aristocraţie a fost deci atacată aşa cum fusese şi cealaltă; cei săraci voiră să fie cetăţeni şi luptară pentru a pătrunde la rândul lor în corpul politic.

Ne este imposibil să intrăm în amănuntele acestei lupte noui. Istoria cetăţilor, pe măsură ce se depărtează de origină, se deosebeşte din ce în ce. Cetăţile urmează aceiaşi serie de revoluţii; aceste revoluţii se prezintă însă sub forme foarte diferite. Trebuie cel puţin să facem observaţia că în oraşele în care principalul element al bogăţiei era pământul, clasa bogată fu mai mult timp respectată şi stăpâni mai mult; şi dimpotrivă, în cetăţi ca Atena, în care erau puţine bogăţii teritoriale şi unde se îmbogăţeau mai mult prin industrie şi comerţ, nestatornicia averilor deşteptă mai degrabă invidia sau speranţele claselor inferioare şi aristocraţia fu atacată mai de timpuriu.

Bogaţii Romei rezistară mult mai bine decât cei din Grecia; aceasta din cauze pe care le vom spune mai departe. Insă când citim istoria greacă, observăm cu oarecare surprindere cât de slab se apără noua aristocraţie. Este adevărat că ea nu putea, aşa cum au făcut eupatrizi, să opună adversarilor lor marele şi puternicul argument al tradiţiei şi al pietăţei. Ea nici nu putea să cheme în ajutor zeii şi strămoşii. N'avea sprijin nici în propriile sale credinţe: ea n'avea credinţă în legitimitatea privilegiilor sale.

Avea de partea sa forţa armată; însă chiar şi această superioritate sfârşi prin a-i lipsi. Constituţiile pe care şi le dau statele ar dura fără îndoială mai multă vreme, dacă fiecare stat ar putea trăi izolat sau cel puţin ar putea trăi întotdeauna în pace. Răsboiul însă sdruncină mecanismul constituţiilor şi grăbeşte schimbările. Ori, între cetăţile Greciei şi Italiei, starea de răsboi era aproape perpetuă. Serviciul militar apăsa mai greu asupra clasei

bogate, căci ea era aceia care ocupa primul rang în lupte. Adeseori, la întoarcerea din luptă, ea intra în oraş decimată şi slăbită, în neputinţă deci de a ţine piept partidului popular. La Tarent, de exemplu, clasa superioară pierzând cea mai mare parte din membrii săi, într'un răsboi împotriva Japygilor, democraţia se stabili deîndată în cetate. Acelaş lucru se produsese la Argos cu treizeci de ani mai înainte: în urma unui răsboi nenorocit împotriva Spartanilor, numărul adevăraţilor cetăţeni devenise atât de mic încât a trebuit să li se dea drept de cetăţenie la o seamă de *perieci*[1]. Tocmai pentru a nu ajunge la această extremitate, Sparta purta atâta grije de viaţa adevăraţilor Spartani. Cât despre Roma, răsboaiele sale continue explică în mare parte revoluţiile sale. Răsboiul i-a distrus în primul rând patriciatul; din trei sute de familii care compuneau această castă în timpul regilor, a mai rămas abia o treime după cucerirea cetăţii Samnium. Răsboiul a secerat apoi plebea primitivă, acea plebe bogată şi curagioasă, care era cuprinsă în cele cinci clase şi care forma legiunile.

Unul din efectele răsboiului era faptul că cetăţile erau aproape întotdeauna constrânse să înarmeze şi clasele inferioare. Pentru aceste motive la Atena şi în toate oraşele maritime, nevoia unei marine şi luptele pe mare, au dat clasei sărace importanţa pe care i-o refuzase constituţia. Theţii ridicaţi la rangul de văslaşi şi chiar soldaţi şi având în mâinile lor mântuirea patriei, s'au simţit necesari şi au devenit îndrăzneţi. Aceasta a fost origina democraţiei ateniene. Sparta se temea de răsboi. Putem să vedem în Thucydide cu ce încetineală şi silă intra ea în rasboi. In răsboiul peloponesiac se lăsase târâta fără voie; însă ce sforţări a făcut ca să iasă din acest răsboi! Căci Sparta era silită să-şi înarmeze ὑπομείονες, neodamozii, methecii, laconienii şi chiar hiloţii; ea ştia foarte bine că orice răsboi, înarmând clasele care până atunci fuseseră oprimate, puneau cetatea în pericol de revoluţie şi ar fi fost nevoită, la întoarcerea armatelor, sau să se supună legii hiloţilor, sau să găsească mijlocul de a-i masacra fără

[1] Aristot, *Politica*, V, 2, 8.

sgomot [1]. Plebeii calomniau Senatul roman când îi reproșau că întotdeauna caută răsboaie noui. Senatul era prea dibaci. Știa câte concesii și câte eșecuri în for îl vor costa aceste răsboaie. Nu le putea evita însă, căci Roma era înconjurată de dușmani.

E deci în afară de îndoială că răsboiul, puțin câte puțin, a umplut distanța pe care aristocrația banului o pusese între dânsa și clasele inferioare. Pe această cale s'a întâmplat ca constituțiile să fie în dezacord cu starea socială și de aci s'a nascut nevoia ca ele să fie modificate. De altfel, trebuie să recunoaștem că orice privilegiu era în mod fatal în contradicție cu principiul care guverna atunci. Interesul public nu era un principiu care să fie de natură să autorize și să mențină mult timp neegalitatea. El ducea inevitabil la democrație.

Aceasta e atât de adevărat, încât a trebuit, mai curând sau mai târziu, să se dea pretutindeni, tuturor oamenilor liberi, drepturi politice. De îndată ce plebea romană a voit să aibă comiții proprii, a trebuit să admită pe proletari, și n'a mai putut să mențină împărțirea pe clase. Cea mai mare parte dintre cetăți văzu astfel formându-se adunări cu adevărat populare și sufragiul universal se stabili.

Ori, dreptul de vot avea atunci o valoare incomparabil mai mare decât aceia pe care poate s'o aibă în statele moderne. Printrânsul, ultimul cetățean contribuia la toate afacerile, numia magistrații, făcea legile, împărțea dreptatea, hotăra răsboiul sau pacea și redacta tratatele de alianță. Era deci deajuns această extensiune a dreptului de sufragiu pentru ca întreg guvernul să fie cu adevărat democratic.

Să facem o ultimă remarcă. S'ar fi putut poate înlătura ridicarea democrației, dacă s'ar fi putut întemeia aceiace Thucydide numește ὀλιγαρχία ἰσόνομος, adică guvernământul pentru câțiva și libertatea pentru toți. Grecii însă n'aveau o idee clară despre libertate; drepturile individuale întotdeauna au fost lipsite la dânșii de garanție.

[1] Vezi ceeace povestește Thucydide, IV, 80.

Ştim, prin Thucydide, care desigur nu poate fi suspectat de prea mult zel pentru guvernământul democratic, că sub dominaţia oligarhiei poporul era expus la multe vexaţiuni, multe condamnări arbitrare, execuţii violente. Citim în acest istoric: „Că era nevoe de regimul democratic pentru ca cei săraci să poată avea un refugiu şi cei bogaţi un frâu“. Grecii n'au ştiut niciodată să împace egalitatea civilă cu inegalitatea politică. Pentru ca săracul să nu fie atins în interesele sale personale, li s'a părul necesar să aibă un drept de sufragiu, să fie judecător în tribunal şi să poată fi magistrat. Dacă ne amintim de altfel că la Greci statul era o putere absolută şi că nici un drept individual n'avea putere împotriva lui, vom înţelege ce imens interes avea fiecare om, chiar şi cel mai umil, să aibă drepturi politice, adică să facă parte din guvernământ. Suveranul colectiv fiind atât de atotputernic, omul nu putea să însemne ceva, decât fiind un membru al acestui suveran. Siguranţa şi demnitatea lui ţineau la acest lucru. Ei voiau să posede drepturi politice nu pentru a avea adevărata libertate, ci pentru a avea cel puţin ceva care să-i ţină locul.

CAPITOLUL XI

Regulele guvernământului democratic; exemplul democraţiei ateniene.

Pe măsură ce revoluţiile îşi urmau cursul lor şi societatea se depărta de vechiul regim, guvernământul devenea din ce în ce mai anevoios. Trebuiau reguli mai minuţioase, mecanisme mai complicate şi mai delicate. Aceasta se poate vedea din exemplul guvernământului atenian.

Atena avea un foarte mare număr de magistraţi. In primul rând ea păstrase pe toţi aceia ai epocei precedente, arhontele care dădea numele său anului şi veghea la perpetuitatea cultului casnic, regele, care săvârşea sacrificiile, polemarcul, care era şef al armatei şi judeca pe străini,

cei 6 thesmoteţi, cari, în aparenţă, împărţeau justiţia, în realitate însă ei nu făceau decât să prezideze marile jurii; ea mai păstra încă pe cei zece ἱεροποιοί care consultau oracolele şi săvârşeau oarecari sacrificii, pe παράσιτοι cari întovărăşeau pe arhonte şi pe rege la ceremonii, cei zece athloteţi, care serveau patru ani pentru a pregăti serbările Atenei, însfârşit prytanii cari, în număr de cincizeci, se găseau reuniţi în permanenţă pentru a veghia la întreţinerea focului ce ardea pe altarul public şi la continuarea ospeţelor sacre. Această listă ne arată că Atena rămânea credincioasă tradiţiilor timpurilor vechi; atâtea revoluţii nu ajunseseră încă să distrugă acest respect superstiţios. Nimeni nu îndrăznea să rupă cu vechile forme ale religiei naţionale; democraţia continua cultul instituit de eupatrizi.

Veneau apoi magistraţii special creaţi pentru democraţie, care nu erau preoţi şi care vegheau la interesele materiale ale cetăţii. Erau în primul rând cei zece strategi, cari se ocupau cu afacerile răsboiului şi ale politicei; apoi cei zece astynomi, cari aveau grija poliţiei; cei zece agoranomi, care vegheau asupra pieţelor oraşului şi celor din Pyreu; 15 sytophilaci, care supravegheau vânzarea grâului; cincisprezece metronomi, cari controlau măsurile şi greutăţile; zece păzitori ai tezaurului; zece contabili; *cei unsprezece* care erau însărcinaţi cu executarea sentinţelor. Să adăugăm că cea mai mare parte a acestor magistraturi se repetau în fiecare trib şi în fiecare demă. Cel mai mic grup de populaţie în Atica îşi avea arhontele său, preotul, secretarul, contabilul şi şeful său militar. Aproape nu puteai să faci un pas în oraş sau la ţară fără să te întâlneşti cu un magistrat.

Aceste funcţiuni erau anuale; rezultă de aci că aproape nu exista om care să nu fi nădăjduit să exercite vreuna la rândul său. Magistraţii-preoţi erau traşi la sorţi. Magistraţii care nu exercitau decât funcţiuni de ordine publică erau aleşi de popor. Totuşi, exista o precauţiune împotriva capricilor soartei, sau acele ale sufragiului universal: Fiecare nou ales dădea un examen fie în faţa Se-

natului, fie în faţa magistraţilor care plecau din funcţie, fie în faţa areopagului; nu pentrucă s'ar fi cerut dovezi de capacitate sau de talent, ci pentrucă se făcea o anchetă asupra probităţii omului şi a familiei sale; se mai cerea de asemenea ca orice magistrat să posede un patrimoniu compus din pământuri [1].

S'ar părea că aceşti magistraţi, aleşi prin sufragiile egalilor lor, numiţi numai pentru un an, responsabili şi chiar revocabili, ar fi avut puţin prestigiu şi autoritate. Este suficient însă să citim pe Thucydide şi pe Xenophon, pentru a ne asigura că ei erau respectaţi şi ascultaţi. A fost întotdeauna în caracterul celor vechi, chiar al Atenienilor, o mare aplecare de a se supune unei discipline. Aceasta era probabil consecinţa obicinuinţei de a asculta, pe care le-o dăduse guvernământul sacerdotal. Erau obicinuiţi să respecte statul şi pe toţi aceia cari, pe trepte deosebite, îl reprezentau. Nici nu le trecea prin gând măcar să dispreţuiască un magistrat, pentrucă era alesul lor; sufragiul trecea drept unul din isvoarele cele mai sfinte ale autorităţii [2].

Deasupra magistraţilor care n'aveau altă însărcinare decât aceia de a executa legile, era Senatul. Acesta era numai un corp deliberativ, un fel de consiliu de Stat; n'avea nici o putere de acţiune, nu făcea legi şi nu exercita nici o suveranitate. Nimeni nu vedea nici un incovenient în faptul că era reînoit în fiecare an; căci nu pretindea dela membrii săi nici vreo inteligenţă superioară, nici o mare experienţă. El era compus din cei cincizeci de prytani ai fiecărui trib, care le exercitau pe

[1] Dinarc, *adv. Demostenem*, 71. Τοὺς νόμους προλέγειν τῷ στρατηγῷ, τὴν παρὰ τοῦ δήμου πίστιν ἀξιοῦετι λαμβάνειν, παιδοποιεῖσθαι κατὰ τοὺς νόμους καὶ γῆν ἐντὸς ὅρωο κεκτῆσθαι.

[2] Asta nu înseamnă că magistraţii Atenei ar fi fost respectaţi şi temuţi, tot atât cât eforii Spartei sau consulii Romei. Fiecare magistrat atenian, nu numai că era obligat să dea socoteală când expira sarcina sa, însă chiar în timpul magistraturei sale putea să fie destituit printr'un vot al poporului (Aristot, in Harpocration V, Κυρία; Pollux VIII, 87 ; Demostene in Timoteum, 9). Exemplele unei astfel de destituiri sunt relativ destul de rare.

rând funcţiunile sfinte şi deliberau întreg anul asupra intereselor religioase sau politice ale oraşului. Probabil pentrucă Senatul la origine nu fusese decât reuniunea prytanilor, adică a preoţilor anuali ai focului sacru, se păstrase obiceiul ca ei să fie numiţi prin tragere la sorţi. Trebue să adăugăm, că după ce soorţii se pronunţaseră, fiecare nume suferea o cercetare şi dacă nu era găsit suficient onorabil, era înlăturat [1].

Mai sus chiar decât Senatul era adunarea poporului. Acesta era adevăratul suveran. Insă după cum în monarhiile bine constituite, monarhul se înconjură de precauţii împotriva propriilor sale capricii şi greşeli, tot aşa democraţia avea reguli invariabile cărora se supunea.

Adunarea era convocată de prytani sau de strategi. Ea se ţinea într'o incintă consacrată de religie; disdedimineaţă, preoţii, după ce înconjurau incinta, numită Pnyx, înjunghiau victime şi invocau protecţia zeilor. Poporul sta aşezat pe bănci de piatră. Pe un fel de estradă mai ridicată stăteau prytanii sau proedrii, cari prezidau adunarea. După ce se aşeza toată lumea un preot (κήρυξ) glăsuia astfel: „Păstraţi liniştea, liniştea religioasă (εὐφημία); rugaţi zeii şi zeiţele (şi numea principalele divinităţi ale ţării), pentru ca totul să se petreacă cât mai bine în această adunare, pentru cel mai mare folos al Atenei şi pentru fericirea cetăţenilor săi". Apoi poporul, sau cineva în numele său, răspundea: „Invocăm zeii, pentru ca ei să proteguiască cetatea. Fie ca părerea celui mai înţelept să prevaleze! Să fie blestemat acela care ne va da sfaturi rele, care va pretinde să schimbe decretele şi legile sau acela care ne va descoperi secretele noastre inamicului" [2].

[1] Eschin, *in Ctesiphum*, 2. Demostene, in Neaeram, 3. Lysias, in *Philon*, 2. Harpocration, V ἐπιλαχῶν.

[2] Eschyn, *In Timarch.* 23. In *Ctesiphum* 2—6. Dinarque, in *Aristogiton;* 14: Ὁ νόμος κελεύει εὐξάμενον τὸν κήρυκα μετ' εὐφημίας πολλῆς, οὕτως ὑμῖν τὸ βουλεύεσθαι διδόναι. Demostene, *De falsa legat.*, 70: ταῦθ' ὑπὲρ ὑμῶν καθ' ἑκάστην τὴν ἐκκλησίαν εὔχεται ὁ κήρυξ νόμῳ προστεταγμένα, 70: cf. Aristophan, *Thesmoph.*, 295—350. Pollux, VIII, 104.

Apoi crainicul, după porunca preşedinţilor, spunea despre ce chestiune se va ocupa adunarea. chestiunile care erau prezentate poporului trebuia să fi fost mai întâi studiate şi discutate de Senat. Poporul n'avea ceiace în limbajul modern se numeşte iniţiativa; Senatul îi aducea un proiect de decret; el putea să-l respingă sau să-l admită, însă nu avea dreptul să delibereze asupra altor chestiuni.

După ce crainicul cetia proectul de decret, discuţiunea era deschisă. Crainicul spunea: „Cine vrea să ia cuvântul?" Oratorii se urcau la tribună după vârstă. Orişicine putea să vorbească, fără deosebire de avere şi nici de profesiune, cu condiţia numai să fi dovedit că se bucură de drepturile politice, că nu datora nimic Statului, că moravurile sale erau curate, că era căsătorit legitim, că poseda un lot de pământ în Atica, că-şi îndeplinise toate datoriile faţă de părinţi, că făcuse toate expediţiile militare pentru care fusese concentrat şi că nu-şi aruncase scutul în nici o luptă [1].

Aceste precauţiuni odată luate împotriva elocvenţei, poporul i se abandona apoi cu totul. Atenienii, după cum spune Thucydide, nu credeau că cuvântul poate să strice acţiunii. Ei simţeau dimpotrivă nevoia să fie luminaţi. Politica nu mai era, ca în regimul precedent, o chestie de tradiţie şi de credinţă. Trebuiau să judece şi să cântărească motivele. Discuţia era necesară; căci orice chestie era mai mult sau mai puţin obscură şi singur cuvântul putea scoate adevărul la lumină. Poporul atenian voia ca fiecare chestiune să-i fie prezintată sub toate aspectele sale diferite şi să i se arate limpede, pentru şi contra. El ţinea foarte mult la oratorii săi. Se spune că erau plătiţi în argint pentru fiecare discurs pronunţat la tribună [2]. Ei făceau un lucru şi mai bun încă; le dădea ascultare; căci nu trebuie să ni-i închipuim ca o mulţime turbulentă şi sgomotoasă. Atitudinea poporului era tocmai

[1] Δοκιμασία ῥητόρων. Eschin, in Timarchum, 27—33. Dinarc in *Demostenem.*, 71.

[2] Aşa cel puţin spune Aristophan, *Viespile*, 691 Φέρει συνηγορικὸν, δραχμήν. Scoliastul adaugă: Ἐλάμβανον οἱ ῥήτορες δραχμὴν ὅτε συνηγόρουν ὑπὲρ τῆς πόλεως.

contrarie; poetul comic îl reprezintă ascultând cu gura căscată nemişcaţi, pe băncile de piatră [1]. Istoricii şi oratorii ne descriu în mod frecvent acest reuniuni populare; aproape niciodată nu vedem un orator întrerupt. Fie că e Pericle sau Cleon, Eschin sau Demostene, poporul e atent; fie că este măgulit sau criticat, el ascultă. El lasă pe oratori să-şi exprime părerile cele mai opuse cu o răbdare demnă de laudă. Uneori murume, niciodată ţipete sau huidueli. Oratorul, orice ar spune, poate întotdeauna să ajungă la sfârşitul discursului său.

La Sparta elocvenţa nu este de loc cunoscută, căci principiile de guvernământ nu sunt aceleaşi. Aristocraţia mai guvernează încă şi ea are tradiţii fixe, care o dispensează să desbată mult timp pentru şi contra fiecare subiect. La Atena poporul vrea să fie instruit şi nu se hotărăşte decât după o desbatere contradictorie. Nu acţionează decât în măsura în care este convins, sau crede că este convins. Pentru a pune în mişcare sufragiul universal sunt necesare cuvântările; elocvenţa este resortul guvernământului democratic. Astfel oratorii îşi iau de cu vreme titlul de *demagogi*, adică conducători ai cetăţii; căci ei sunt aceia, de fapt, care o fac să acţioneze şi care determină toate hotărîrile sale.

Se prevăzuse cazul când un orator ar face o propunere contrarie legilor existente. Atena avea magistraţi speciali, pe care-i numea păzitorii legilor. In număr de 7, ei supravegheau adunarea, aşezaţi pe scaune înalte şi păreau că reprezintă legea, care este deasupra poporului însăşi. Dacă vedeau că o lege era atacată, opreau pe orator în mijlocul discursului şi ordonau disolvarea imediată a adunării. Poporul se împrăştia, fără să mai aibă dreptul să voteze [2].

Exista o lege, puţin aplicabilă în adevăr, care pedepsea pe orice orator dovedit că ar fi dat un sfat rău poporului. Mai era alta, care interzicea accesul tribunei

[1] Aristophan, *Cavalerii*, 1119.
[2] Pollux, VIII, 97. Philocor, *Fragmenta*, col. Didot, p. 497.

oricărui orator, care ar fi propus de trei ori rezoluţii contrarii legilor existente[1].

Atena ştia foarte bine că democraţia nu se poate susţine, decât prin respectul legilor. Grija de a căuta schimbările care ar fi fost potrivit să fie aduse în legislaţie, aparţinea în special thesmoteţilor. Propunerile lor erau prezentate Senatului, care avea dreptul să le respingă, nu însă să le transforme în legi. In caz de aprobare Senatul convoca adunarea şi-i împărtăşea proectul thesmoteţilor. Poporul însă nu trebuia să rezolve nimic imediat; el amâna discuţiunea pe o altă zi şi în acest timp desemna 5 oratori, care aveau drept misiune specială apărarea vechei legi şi făceau să reiasă inconvenientele inovaţiei propuse. In ziua fixată poporul se întrunea din nou şi asculta mai întâi pe oratorii însărcinaţi cu apărarea legilor vechi, apoi pe aceia care sprijineau pe cele noui. Nici după ascultarea discursurilor, poporul nu se pronunţa încă. El se mulţumea să numească o comisiune foarte numeroasă, dar compusă numai din bărbaţi care exercitase funcţiunea de judecător. Această comisiune relua examinarea chestiunei, asculta din nou pe oratori, discuta şi delibera. Dacă nu admitea legea propusă, judecata sa era fără apel. Dacă o aproba, mai reunea încă odată poporul, care pentru a treia oară trebuia însfârşit să voteze şi ale cărei sufragii, transformau propunerea în lege[2].

Cu toate aceste măsuri foarte prudente se putea întâmpla ca o propositiune nedreaptă sau funestă să fie totuşi adoptată. Insă legea nouă purta numele autorului său, care mai târziu putea să fie urmărit în justiţie şi pedepsit. Poporul, ca un adevărat suveran, era reputat impecabil, fiecare orator în parte rămânea însă întotdeauna responsabil de sfaturile pe care le dăduse[3].

[1] Ateneu, XII, 73, Pollux, VIII, 52. Vezi G. Perrot, *Histoire du Droit public d'Athènes*, Cap. II.

[2] Vezi asupra acestor puncte ale constituţiei ateniene, cele două discursuri ale lui Demostene, împotriva lui Leptin şi Timocrate; Eschin, in *Ctesiphontem*, 38—40; Andocide, De *Mysteriis* 83, 84; Pollux, VIII, 101.

[3] Thucydide, III, 43. Demostene, *in Timocratem*.

Acestea erau regulele de care asculta democrația. Nu trebuie să conchidem de aici că ea nu ar fi greșit niciodată. Oricare ar fi forma de guvernământ, monarhie, aristocrație, democrație, sunt momente în care stăpânește rațiunea și într'altele pasiunea. Nici o constituție nu a suprimat vreodată slăbiciunile și vițiile naturii omenești. Cu cât regulele sunt mai minuțioase, cu atât dovedesc mai mult că conducerea societății e grea și plină de pericole. Democrația nu putea să dureze decât grație prudenței.

Ne și miră munca pe care o impunea oamenilor această democrație. Era un guvernământ foarte laborios. Iată cum se petrecea vieața unui atenian: Intr'o zi e chemat la adunarea demei sale și trebuie să delibereze asupra intereselor religioase sau financiare ale acestei mici asociații. Intr'altă zi e convocat la adunarea tribului său; trebuie să aranjeze o serbare religiooasă sau să examineze cheltuelile, sau să facă decrete, sau să numească conducători și judecători. De trei ori pe lună regulat trebuie să asiste la adunările generale ale poporului; nu-i este îngăduit să lipsească. Ori, ședința e lungă; el nu se duce acolo numai pentruca să voteze: venit disdedimineață, trebuie să rămână până la o oră înaintată, pentru a asculta pe oratori. El nu poate să voteze decât dacă a fost prezent la ședință încă dela deschidere și dacă a ascultat toate discursurile. Acest vot este pentru dânsul o afacere din cele mai serioase; aci e vorba de a se numi șefi politici și militari, adică pe aceia cărora interesele și vieața sa le vor fi încredințate pe timp de un an; aci trebuie să stabilească un impozit sau să transforme o lege; alte ori trebuie să voteze în privința răsboiului, deși știe că va trebui să-și dea sângele său și al fiului său. Interesele individuale sunt inseparabil legate de interesul Statului. Omul nu poate fi nici indiferent, nici ușuratic. Dacă se înșeală, știe că în curând își va lua pedeapsa și că cu fiecare vot își angajează și vieața și averea sa. In ziua în care s'a hotărît nenorocita expediție în Sicilia, nu era nici un cetățean, care să nu-și fi dat seama că unul dintre ai săi, va face parte dintr'însa

şi că trebuie să-şi dea toată osteneala şi să chibzuiască avantagiile şi pericolele unui asemenea răsboi. Era absolută nevoe ca ei să cugete şi să se lumineze, căci o înfrângere a patriei era pentru fiecare cetăţean o scădere a demnităţii sale personale, a siguranţei şi a bogăţiei sale.

Datoria cetăţeanului nu se mărginea numai la vct. Când îi venea rândul trebuia să fie magistrat în dema sau în tribul său. La ficcare doi ani[1] era *heliast*, adică judecător şi petrecea tot anul acela în tribunal, ocupat să asculte pledoariile şi să aplice legile. Nu era nici un cetăţean care să nu fi fost chemat de două ori în vieaţa sa să facă parte din Senatul celor cinci sute; atunci, timp de un an an, el era ocupat în fiecare zi, de dimineaţă până seara, primind depoziţiile magsitraţilor, controlându-le socotelile, răspunzând ambasadorilor străini, redactând instrucţiile ambasadorilor atenieni, examinând toate afacerile care trebuiau să fie supuse poporului şi preparând decretele. In sfârşit putea fi magistrat al cetăţii, arhonte, strateg, astynom, dacă soţul sau sufragiul îl desemna. Vedem că faptul de a fi cetăţean al unui Stat democrat era o sarcină destul de grea şi că aceasta-i putea ocupa aproape întreaga existenţă şi că-i rămânea foarte puţin timp pentru munca personală şi vieaţa casnică. Astfel Aristote spunea cu foarte multă dreptate că omul care avea nevoe să muncească pentru a trăi, nu puteau fi cetăţean. Atât erau de mari cerinţele democraţiei. Cetăţanul, ca şi funcţionarul public din zilele noastre, se datora întreg Statului. In răsboi îi dădea sângele şi în timp de pace tot timpul său. El nu era liber să lase la o parte afacerile publice, pentru a se putea ocupa cu mai multă grije de afacerile sale. Mai degrabă îşi neglija afacerile sale, pentru a munci în folosul cetăţii. Oamenii

[1] Se crede că erau aproape şase mii de heliaşi la 18 000 de cetăţeni; însă trebue să tăiem din această ultimă cifră, pe toţi aceia cari nu aveau încă 30 de ani, bolnavii, absenţii, cei cari erau în război, cei loviţi de atimie şi însfârşit acei cari erau dovediţi incapabili de a judeca.

îşi petreceau vieaţa, guvernând, Democraţia nu putea dura decât sub forma muncei neîncetate din partea tuturor cetăţenilor săi. Indată ce zelul lor scădea, ea trebuia sau să dispară sau să se corupă.

CAPITOLUL XII

Bogaţi şi săraci; democraţia dispare; tiranii populari

Când seria revoluţiilor aduse egalitatea între oamenii şi când n'au mai avut motiv să se lupte pentru principii şi drepturi, oamenii au început să se răsboiască, pentru interes. Această nouă perioadă a istoriei cetăţilor n'a început pentru toate cetăţile în acelaş timp. In unele din ele ea urmă imediat după stabilirea democraţiei; în altele nu apăru decât după mai multe generaţii, care ştiuseră să se guverneze în linişte.

Insă toate cetăţile, mai curând sau mai târziu, au intrat în aceste lupte deplorabile.

Pe măsură ce se depărtaseră de vechiul regim, se formase o clasă săracă. Mai înainte, când fiecare om făcea parte dintr'o *gens* şi avèa stăpânul său, mizeria era aproape necunoscută. Omul era hrănit de stăpânul său; acela căruia îi dădea ascultare, în schimb era dator să-l ajute la toate nevoile sale. Revoluţiile însă care desfiinţaseră γένος, schimbaseră şi condiţiile de vieaţă. In ziua în care omul se emancipase de legăturile clientelei, văzu ridicându-se în faţa lui necesităţile şi greutăţile existenţei. Vieaţa devenise mai independentă, însă în acelaş timp mai laborioasă şi mai plină de accidente. Fiecare avea de aci înainte grije de buna sa stare, de plăcerile şi obligaţiile sale. Unul se îmbogăţise prin activitatea sau norocul său, altul rămăsese sărac. Inegalitatea de avere e inevitabilă în orice societate care nu vrea să rămână în starea patriarhală sau în starea de trib.

Democraţia nu suprimă mizeria, ci dimpotrivă o făcu

mai sensibilă. Egalitatea depturilor politice făcu să iasă mai bine în relief inegalitatea condiţiilor.

Cum nu exista altă autoritate care să se ridice deopotrivă deasupra bogaţilor şi săracilor, să-i constrângă să trăiască în pace, ar fi fost de dorit ca principiile economice şi condiţiunile de muncă să fi fost astfel, încât cele două clase să fie silite să trăiască în bună înţelegere. Ar fi trebuit, de exemplu, ca ele să aibă nevoe una de alta, ca bogatul să nu se poată îmbogăţi decât cerând celui sărac munca sa şi ca astfel cel sărac să-şi găsească mijloacele de trai, muncind pentru cel bogat. Atunci neegalitatea averilor ar fi stimulat activitatea şi inteligenţa omului; ea nu ar mai fi dat naştere la corupţie şi răsboaie civile.

Multe cetăţi însă erau cu totul lipsite de industrie şi de comerţ: ele n'aveau deci resurse ca să-şi mărească suma averii publice, pentru ca astfel să poată da săracului o parte, fără a prejudicia pe nimeni. Acolo unde exista comerţ, aproape toate beneficiile erau pentru bogaţi, în urma preţului exagerat al banului. Dacă exista o industrie muncitorii, cei mai mulţi dintre ei erau sclavi. Se ştie că bogatul din Atena sau din Roma avea în casa sa ateliere de ţesătorie, de bijuterii, de armurărie şi toţi lucrătorii erau sclavi. Chiar profesiunile liberale erau aproape închise cetăţeanului. Medic era de cele multe ori un sclav, care vindeca bolnavii în folosul stăpânului său. Funcţionarul din bancă, mulţi architecţi, constructorii de corăbii, funcţionarii inferiori ai Statului, erau sclavi. Sclavia era un flagel, de care suferea însăşi societatea liberă. Cetăţeanul găsea foarte puţin de lucru. Lipsa de ocupaţie îl făcu încurând leneş. Cum el nu vedea muncind decât pe sclavi, începu să dispreţuiască munca. Astfel, obiceiurile economice, dispoziţiile morale, prejudecăţile, totul se întrunea pentru a împedica pe cel sărac să iasă din mizerie şi să trăiască în mod cinstit. Bogăţia şi sărăcia nu erau constituite în aşa fel ca să poată trăi în pace.

Săracul avea egalitate de drepturi. Desigur însă că

suferinţele sale zilnice îl făceau să se gândească că egalitatea de avere i-ar fi fost mult mai folositoare. Ori, nu a trecut multă vreme până să-şi dea seama că egalitatea pe care o avea îi putea servi să o dobândească şi pe cea pe care nu o avea şi că stăpân pe vot, putea să devină stăpân şi pe bogăţii.

Incepu prin a voi să trăiască din dreptul său de vot. Se lăsă să fie plătit pentru a asista la adunare sau pentru a judeca în tribunale [1]. Dacă cetatea nu era destul de bogată pentru a putea contribui la asemenea cheltueli, săracul avea alte resurse. Işi vindea votul şi cum ocaziunile de votat erau destul de dese, putea să trăiască astfel. La Roma acest trafic se făcea în mod regulat şi la lumina zilei; la Atena se ascundeau mai mult. La Roma, acolo unde săracul nu intra în tribunale, se vindea ca martor; la Atena ca judecător. Toate acestea nu-l scoteau pe sărac din mizerie, în schimb îl aruncau tot mai jos în degradare.

Aceste expediente ne mai fiind suficiente, săracul uză atunci de mijloace mai energice. Organiză un răsboi în toată regula împotriva bogăţiei. Acest răsboi a fost mai întâi deghizat sub forme legale; cei bogaţi au fost încărcaţi cu toate cheltuelile publice, au fost copleşiţi de impozite, li s'a impus să construiască trireme, iar apoi li se pretindea să dea serbări poporului [2]. Apoi se înmulţiră amenzile la judecată. Se pronunţară confiscări ale bunurilor pentru greşelile cele mai uşoare. Se poate oare spune câţi oameni au fost condamnaţi la exil, pentru singurul motiv că erau bogaţi? Averea celui exilat mergea la tezaurul public, de unde se scurgea apoi sub formă de triobol, pentru a fi împărţit între săraci. Insă

[1] Μισθὸς ἐκκλησιαστικὸς, *Aristophan*, *Ecles.* 280 şi urm.; Μισθὸς δικαστικὸς, Aristot, *Politica*, II, 9, 3, Aristophan, *Cavalerii*, 51,255, *Viespile* 682.

[2] Xenophon, *Resp. ath.*. 1, 13: χνρηγοῦσιν οἱ πλούσιοι, χορηγεῖται δὲ ὁ δῆμος τριηραρχοῦσιν καὶ γυμνασιαρχοῦσιν οἱ πλούσιοι, ὁ δὲ δῆμος τριηραρχεῖται καὶ γυμνασιαρχεῖται. Ἀξιοῖ οὖν ἀργύριον λαμβάνειν ὁ δῆμος καὶ ᾄδων καὶ τρέχων καὶ ὀρχούμενος, ἵνα αὐτός τε ἔχει καὶ οἱ πλούσιοι πενέστεροι γίγνωνται. Cf. Arisfofan, *Cavalerii*, versul 293 şi urmare.

toate aceste nu erau încă suficiente, căci numărul celor săraci creştea mereu. Cei săraci ajunseră atunci, în multe oraşe, să uzeze de dreptul lor de vot pentru a decreta fie o desfiinţare a datoriilor, fie o confiscare în massă şi o perturbare generală.

Epocile precedente respectaseră dreptul de proprietate, căci se baza pe credinţă religioasă. Atât timp cât fiecare patrimoniu fusese legat de un cult şi trecea drept inseparabil de zeii casnici ai unei familii, nimeni nu se gândea că ar fi avut dreptul să despoaie pe un om de ogorul său. In epoca însă în care ne-au adus revoluţiile, aceste vechi credinţe sunt părăsite şi religia proprietăţii a dispărut. Bogăţia nu mai este un teren sacru şi inviolabil. Ea nu mai apare ca un dar al zeilor ci ca un dar al întâmplării. Se naşte dorinţa de a o poseda jefuind pe acela căruia îi aparţinea, şi această dorinţă, care altădată ar fi părut o impietate, începe acum să pară legitimă. Nu mai vedem principiul superior care consacră dreptul de proprietate.; fiecare nu-şi dă seama decât de propria sa nevoe şi-şi măsoară drepturile după dânsa.

Am mai spus că cetatea, mai ales la Greci, avea o putere fără limite, că libertatea era necunoscută şi că dreptul individual nu însemna nimic faţă de voinţa Statului. De aci rezulta că majoritatea sufragiilor putea să decreteze confiscarea bunurilor celor bogaţi, şi că Grecii nu vedeau în aceasta nici inegalitate şi nici nedreptate. Ceace statul hotărîse era drept. Această lipsă de libertate individuală a fost una din cauzele care au adus nenorocirea şi dezordinea în Grecia. Roma, care respcta ceva mai mult drepturile omului, a şi suferit mai puţin.

Plutarc povesteşte că la Megara, în urma unei răscoale, s'a decretat că datoriile vor fi desfiinţate şi creditorii, în afară de pierderea capitalului, vor fi obligaţi să înapoieze şi dobînzile incasate [1].

„La Megara, ca şi în alte oraşe, spune Aristot partidul

[1] Plutarc, *Quest. grec.* 18.
[2] Aristot, *Politica*, V, 4, 3.

popular luând puterea, începu prin a hotărî confiscarea bunurilor câtorva familii bogate. Odată intraţi pe această cale, nu le mai fu posibil să se oprească. Au fost obligaţi să facă în fiecare zi o nouă victimă şi în sfârşit numărul bogaţilor jefuiţi şi exilaţi deveni atât de mare, încât formară o armată".

In 412, „poporul din Samos, ucise 200 din adversarii săi, exilând alte patrusute şi-şi împărţi pământurile şi casele lor" [1].

La Syracusa, poporul abia scăpat de tiranul Denys, dela prima adunare decretă împărţirea pământurilor [2].

In această perioadă a istoriei greceşti, ori de câte ori vedem un răsboi civil, bogaţii sunt de o parte şi săracii de alta. Cei săraci vor să ia bogăţia, cei bogaţi vor s'o păstreze, sau s'o ia înapoi. „In toate răsboaiele civile, spune un istoric grec, e vorba de deplasarea averilor" [3]. Orice demagog făcea ca acel Molpagoras din Cios, care dădea în mâinile mulţimii pe aceia care posedau bani, masacra pe unii, exila pe alţii şi împărţea bunurile lor între săraci. La Mesana, de îndată ce partidul popular ieşi învingător, exilă pe cei bogaţi şi le împărţi pământurile [1].

Clasele superioare n'au fost niciodată în antichitate, nici destul de inteligente, nici de îndemânatece, pentru a putea îndrepta pe cei săraci către muncă, şi a-i ajuta să iasă în mod onorabil din mizerie şi corupţie. Câţiva oameni de inimă au încercat acest lucru; nu au reuşit însă. Rezultă de aci că cetăţile pluteau întotdeauna între două revoluţii, una care jefuia pe cei bogaţi şi alta care-i punea din nou în posesia averii lor. Aceasta a durat din timpul răsboiului penopolesiac până la cucerirea Greciei de Romani.

In fiecare cetate bogatul şi săracul erau doi duşmani, cari trăiau unul alături de altul, unul invidiind bogăţia, altul văzându-şi bogăţia invidiată. Intre ei, nici o legătură, nici un serviciu, nici un fel de muncă care

[1] Thucydide, VI I, 21.
[2] Plutarc, *Dion*, 37· 48.
[3] Polybiu, XV, 21, 3.
[4] Polyb, VII, 10. Ed. Didot.

să-i unească. Săracul nu putea să dobîndească averea decât despuindu-l pe bogat. Bogatul nu-și putea apăra bunurile sale, decât printr'o îndemânare extraordinară sau prin forță. Ei se priveau cu multă dușmănie. In fiecare oraș era o conspirație dublă: cei săraci conspirau din lăcomie, bogații de frică. Aristot spune că bogații făceau între ei acest jurământ: „Jur să fiu întotdeauna inamicul poporului și să-i fac tot răul care mi-o fi cu putință“[1].

Nu ne este posibil să spunem care dintre cele două partide a comis cele mai multe crime și cruzimi. Ura ștergea orice sentiment de umanitate din sufletele lor“. A fost în Milet un răsboi între bogați și săraci. Aceștia au fost mai întâi învingători, și forțară pe cei bogați să fugă din oraș. Apoi pentrucă regretau că nu i-au putut omorî le luară copii, îi strânseră în grajduri, strivindu-i sub picioarele boilor. Bogații reintrară apoi în oraș și redeveniră stăpâni. La rândul lor luară copii săracilor, îi unseră cu smoală și îi arseră de vii[2].

Ce devenia atunci democrația? Ea nu era atât de responsabilă de aceste excese și crime, însă a fost prima care a suferit. Nu mai era nici o regulă; ori, democrația nu poate trăi, decât în mijlocul regulei celei mai stricte și mai bine păstrate. Nu se mai vedeau adevărate guvernăminte, ci facțiuni la putere. Magistra-

[1] Aristot, *Politica*, V, 7, 19. Plutarc, *Lysandru*, 19.

[2] Heraclid din Pont în Atheneu, XII, 26.— Se obicinuește să se acuze democrația ateniană că ar fi dat Greciei exemplul acestor excese și acestor perturburări. Atena, dimpotrivă, este aproape singura cetate greacă, cunoscută nouă, care să nu fi văzut între zidurile sale acest răsboi atroce între bogați și săraci. Acest popor inteligent și înțelept și-a dat seama încă din ziua în care a început seria revoluțiilor, că merge către un sfârșit, de unde numai munca ar fi putut salva societatea. Ea a încurajat-o deci și a făcut-o onorabilă. Solon prescrisese că orice om care nu muncește să fie lipsit de drepturile politice. Pericles hotărîse că nici un sclav să nu pună mâna la construirea marilor monumente pe care el le ridica și reservase această întreagă muncă oamenilor liberi. Proprietatea era de altfel atât de mult împărțită, încât la sfârșitul secolului al V-lea, se socotea în micul teritoriu al Aticei mai mult de zece mii de cetățeni proprietari funciari, față de cinci mii nepro-

tul nu mai executa autoritatea în folosul păcii și al legii, ci în profitul intereselor și ambițiilor unui partid. Comandamentul nu mai avea nici titluri legitime și nici caracter sacru. Ascultarea nu mai avea nimic voluntar; întotdeauna constrânsă, ea întotdeauna doria răsbunarea. Cetatea nu mai era, după cum spune Platon, decât o adunare de oameni, dintre care o parte era stăpână și alta sclavă. Se spunea despre guvernământ că era aristocratic, atunci când bogații erau la putere și democratic când săracii erau la putere. In realitate, adevărata democrație nu mai exista.

Din ziua în care nevoile și interesele materiale izbucnira, ea se alterase și se corupsese. Democrația, cu bogații la putere, devenise o oligarhie violentă. Democrația săracilor devenise tiranie. Din al V-lea până în al II-lea secol înaintea erei noastre, vedem în toate cetățile Greciei și Italiei, Roma făcea încă excepție, că formele republicane sunt primejduite și că au devenit odioase unuia dintre partide. Or, se poate deosebi ușor, cari sunt aceia cari vor sa le distruga și care sunt aceia care ar vrea să le păstreze. Bogații mai luminați și mai mândri rămân credincioși regimului republican, în timp ce săracii, pentru cari drepturile politice au mai puțin preț, își aleg de bună voie drept șef un tiran. Când această clasă săracă, dupa mai multe răsboaie civile, recunoscu că victoriile sale nu-i serveau la nimic, că partidul potrivnic revenea întotdeauna la putere și că după multe alternative de confiscări și restituiri, lupta trebuia întotdeauna începută din nou, vru să stabilească un regim monarhic, care să fie conform intereselor sale și care, comprimând

prietari. (Denys din Halic: *De Lysia*, 32). De aceia Atena, trăind sub un regim economic puțin mai bun decât acela al celorlalte cetăți, fu mai puțin tulburată decât restul Greciei. Războiul săracilor contra bogaților s'a dat și aci ca în alte părți, a fost însă mai puțin violent și n'a adus cu sine așa grave desordini; S'a mărginit la un sistem de impozite și de liturgii care ruină clasa bogată, la un sistem judecătoresc, care e făcut să tremure și să sdrobească; cel puțin însă n'a mers nici odată până la desființarea datoriilor și împărțirea pământurilor.

partidul protivnic, sa-i asigure pe viitor beneficiile victoriei sale. Pentru aceste motive a creiat tiranii.

Din acest moment partidele îşi schimbară numele. Numai era nimeni aristocrat sau democrat; combăteau pentru libertate sau pentru tiranie. Sub aceste două cuvinte, tot bogăţia şi sărăcia se răsboiau între dânsele. Libertate însemna regimul în care cei bogaţi aveau superioritatea şi îşi apăru averea; tiranie, însemna tocmai contrariul.

E un fapt general şi aproape fără excepţie în istoria Greciei şi a Italiei, că tiranii es din partidul popular şi au drept inamic partidul aristocratic. „Tiranul spune Aristot, n'are drept misiune decât să protejeze poporul împotriva bogaţilor; a început întotdeauna prin a fi un demagog, şi ocupaţia de căpetenie a tiraniei este să combată aristocraţia". „Mijlocul de a ajunge la tiranie, mai spune dânsul, este să câştigi încrederea mulţimii; ori, încrederea se câştigă declarându-te inamicul bogaţilor. Astfel făcură Pysistrate la Atena, Theagen la Megara, Denys la Syracusa"[1].

Tiranul întotdeauna poartă răsboi bogatului. La Megara, Theagene surprinde pe câmp turmele celor bogaţi şi le înjunghie. La Cume, Aristodem desfiinţează datoriile, ia pământul bogaţilor pentru a-l da săracilor. Astfel face Nicocles la Sicyone, Aristomac la Argos. Toţi aceşti tirani ne sunt înfăţişaţi de către scriitori, ca fiind foarte cruzi; nu este probabil ca ei să fi fost toţi astfel din naştere; însă erau din cauza necesităţii presante în care se găseau de a da pământuri sau bani celor săraci. Ei nu puteau să se menţină la putere, decât în măsura în care satisfăceau ambiţiile mulţimei şi-i întreţineau pasiunile.

Tiranul acestor cetăţi greceşti este un personagiu, despre care nimic astăzi nu ne poate da o idee exactă. E un om care trăeşte în mijlocul supuşilor săi, fără intermediar şi fără miniştri, şi care-i pedepseşte direct. El nu este in acea poziţie înaltă şi independentă în care este suveranul unui stat mare. Are toate micile pasiuni

[1] Aristot, *Politica*, V, 8, 2-3; V, 4, 5.

ale omului de rând: nu este insensibil profitului unei confiscări; e accesibil mâniei şi dorinţei de răsbunare personală; se teme; ştie că are inamici pretutindeni şi că opinia publică aprobă asasinatul, atunci când victima este un tiran.

Ne putem uşor închipui cam ce putea fi guvernământul unui asemenea om. In afară de două sau trei excepţii onorabile, tiranii care s'au ridicat în toate oraşele greceşti, în secolul al patrulea şi al treilea, n'au domnit decât încurajând ceeace era mai rău în mulţime şi doborând cu violenţă, tot ceeace era superior prin naştere, bogăţie sau merit.

Puterea lor era nelimitată; Grecii văzură cât de uşor se schimbă în despotism guvernul republican, atunci când nu profesează un respect deosebit pentru drepturile individuale. Cei vechi dăduseră Statului o putere atât de mare. încât în ziua în care un tiran lua în mâni această atotputernicie, oamenii nu mai aveau nici o garanţie împotriva lui, iar el era legal stăpânul vieţei şi averei lor.

CAPITOLUL XIII

Revoluţiile Spartei.

Nu trebuie să credem că Sparta a trăit zece secole, fără să fi avut revoluţii. Thucydide ne spune, dimpotrivă, „că a fost bântuită de neînţelegeri, mai mult decât oricare altă cetate grecească“ [1]. Istoria acestor certuri interioare ne este puţin cunoscută, însă aceasta provine din faptul că guvernul spartan obicinuia să se înconjure de misterul cel mai profund [2]. Cea mai mare parte din luptele care s'au petrecut, au fost ascunse şi date uitării; dar din atât cât ştim putem spune că dacă istoria Spartei se deosebeşte simţitor de aceia a celorlalte oraşe, totuşi, a trecut şi dânsa prin aceiaşi serie de revoluţii.

[1] Thucyde, I, 18.
[2] Idem, V, 68.

Dorienii se formaseră deja în corpuri populare, atunci când au năvălit în Pelopones. Ce-i facuse sa plece din ţara lor? Era oare invaziunea unui popor străin, sau o revoluţie interioara? Nu se poate şti. Ceiace pare sigur e, că în acest moment al existenţei poporului dorian, vechiul regim al gruparii *gens*, dispăruse. Nu se mai deosibeşte la dânsul această antică organisaţie a familiei; nu se mai găsesc urmele regimului patriarhal, nici o urma de nobleţe religioasă, nici de clientelă ereditara; nu se vad decât luptatori egali, conduşi de un rege. Este probabil deci, ca o primă revoluţie socială sa se fi săvârşit, fie în Dorida, fie pe drumul cari ducea acest popor spre Sparta. Dacă comparăm societatea doriană din secolul al IX-lea cu societatea ioniană a aceleaşi epoci, observăm că prima era mult mai înaintată decât cealalta în seria schimbărilor. Rasa ioniană a intrat mai târziu pe calea revoluţiilor: e drept că a parcurs-o mai repede.

Dacă Dorienii, la venirea lor în Sparta, nu mai aveau regimul *gens*, totuşi nu se putuseră desparţi complect de dânsul şi păstraseră câteva instituţii caracteristice, de exemplu indiviziunea şi inalienabilitatea patrimoniului. Aceste instituţii nu întârziară să restabileasca în societatea spartană o aristocraţie.

Toate tradiţiile ne arată că în epoca în care a apărut Lycurg, erau două clase printre Spartani, şi că ele erau în luptă [1]. Regalitatea avea o tendinţă naturala să fie de partea clasei inferioare. Lycurg, care nu era rege, „se aşeză în fruntea celor mai buni" [2], forţă pe rege să facă un jurământ care îi micşora puterea, institui un senat oligarhic, şi făcă astfel încât, după expresia lui Aristot, tirania fu schimbată în aristocraţie [3].

Declamaţiile câtorva din antichitate şi multora din timpurile moderne, asupra înţelepciunei instituţiilor spartane, asupra fericirii inalterabile de care se bucurau, asupra egalităţii, asupra vieţii în comun, nu trebuie să ne

[1] Plutarc. *Lycurg*. 8.
[2] Idem, *Ibidem*, 5.
[3] Aristot, *Politica*, V, 10, 3, (Ed. Didot, p. 589).

facă iluzii. Din toate cetăţile care au existat pe lume, Sparta este poate aceia în care aristocraţia a domnit în modul cel mai aspru şi unde egalitatea a fost mai puţin cunoscută. Nu trebuie să vorbim de împărţirea egala a pamânturilor; dacă această egalitate a fost vreodată stabilită, e sigur însă că n'a fost menţinută. Căci în timpul lui Aristot, unii posedau domenii imense, alţii n'aveau nimic, sau aproape nimic; se socoteau în toată Laconia abia o mie de proprietari“ [1].

Să lăsam la oparte pe Hiloţi şi Laconieni şi sa nu examinam decât societatea spartană: vom găsi o erarhie de clase suprapuse una alteia. In primul rând sunt Neodamozii, cari par a fi vechi sclavi liberaţi [2]; apoi Epeunacţii, cari fuseseră admişi să complecteze golurile pe care răsboiul le făcuse printre Spartani [3]; într'un rang ceva mai superior erau Motacii, cari, destul de asemănatori clienţilor casnici, traiau cu stăpânul, îi faceau cortegiu, împărţeau ocupaţiile, munca, serbările şi luptau alături, de dânsul [4]. Venea apoi clasa bastarzilor, νόθοι, cari descindeau din adevăraţii Spartani, pe care însă legea şi religia îi depărta [5] de dânşii; apoi încă o clasă, care era numită a inferiorilor, [6] ὑπομείονες şi pe care o formau probabil fiii cei mai mici, desmoşteniţii familiilor. Insfârşit deasupra tuturor se ridica clasa aristocratică, compusă din oameni cari erau numiţi Egali, ὅμοιοι. Aceşti oameni erau de fapt egali între dânşii, însă mult superiori tuturor celorlalţi. Numărul membrilor acestei clase nu ne este cunoscut; ştim numai că era foarte restrâns. Intr'o zi unul din inamicii lor îi numără pe piaţa publică şi nu găsi decât 60 în mijlocul unei mulţimi de patru mii de oameni [7]. Aceşti egali, singuri aveau parte la guvernământul cetăţii. „A fi în afara acestei clase, spune

[1] Aristot, *Politica*, II, 6, 18 şi 11. Cf. Plutarc, *Agis*, 5.
[2] Myron din *Prieva*, in *Atheneu*, VI.
[3] Theopompe, in Atheneu, VI
[4] Atheneu, V, 102. Plutarc, *Cleomena*, 8. Elian, XII, 43.
[5] Aristot, *Politica*, VIII, 6, (V. 6. Xenophon, *Helenicile*, V, 3, 9).
[6] Xenophon, *Helenicele*, III, 3, 6.
[7] Idem, *Ibidem*, III, 3, 5.

Xenophon, înseamnă să fii în afara corpului politic [1]. Demostene spune că omul care intră în clasa Egalilor, devine prin acest simplu fapt „unul din stăpânii guvernământului“ [2]. Sunt numiţi *egali*, mai spune dânsul, pentrucă egalitatea trebuie să domnească între membrii unei oligarhii“.

Aceşti *egali* erau singurii cari aveau drepturile complecte ale cetăţeanului; numai ei formau ceiace se numea la Sparta poporul, adică corpul politic. Din această clasă eşeau pe cale de elecţiune, cei douăzeci şi opt de Senatori. A intra în Senat se numea în limba oficială a Spartei să obţii *premiul de virtute* [3]. Nu ştim ce merite, ce condiţii de avere şi de naştere trebuia să ai pentru a compune această *virtute*. Vedem limpede că naşterea cuiva nu era suficientă, pentrucă se făcea şi un fel de alegere [4]. Se crede că bogăţia conta mult într'un oraş ,,care avea în cel mai înalt grad dragostea de bani şi unde totul era permis celor bogaţi“ [5].

Oricum ar fi, aceşti senatori, cari erau inamovibili, se bucurau de o foarte mare autoritate, deoarece Demostene spune că în ziua în care cineva intră în Senat, devine un despot pentru mulţime [6]. Acest Senat, unde regii erau simpli membri, guverna Statul după procedeele obicinuite ale corpurilor aristocraţiei; magistraţi anuali, a căror alegere le aparţinea în mod indirect, exercitau în numele său o autoritate absolută. Sparta avea astfel un regim republican. Avea chiar toate înfăţişările democraţiei, rege-preoţi, magistraţi anuali, un Senat deliberativ, o adunare a poporului. Acest popor însă nu era decât o adunare de două, trei sute de oameni.

Astfel fu după Lycurg şi mai ales după stabilirea efori-

[1] Idem, *Resp. Lac*, 10.
[2] Demostene, *in Leptinem*, 107.
[3] Ἆθλον sau νικητήριον τῆς ἀρετῆς. Aristot, II, 6, 15; Demostene, *in Liptinem*, 107, Plutarc, *Licurg*, 26.
[4] Aristot, *Politica*, II, 6, 18. Califică cu epitetul de copilăresc acest fel de alegere; e descris de către Plutarc, *Licurg*, 26.
[5] Aristot, *Politica*, II, 6, 5; V, 6, 7.
[6] Demostene, *in Leptinem*, 107. Xenophon, *Guv. din Laced.*, 10.

lor, guvernământul spartan. O aristocraţie compusă din câţiva bogaţi, făcea sa apese un jug de fer asupra Hiloţilor, Laconienilor şi chiar asupra majorităţii Spartanilor. Prin energia, îndemânarea, lipsa de scrupule şi sfidarea legilor morale, ea a putut să-şi păstreze puterea timp de cinci secole. Insă a stârnit multă ură şi a trebuit să înăbuşe un mare număr de răscoale.

Nu vom vorbi de complotul Hiloţilor. Acele ale Spartanilor nu ne sunt cunoscute; guvernul era prea îndemânatec, pentru a nu căuta să înăbuşe până şi amintirea lor. Sunt totuşi câteva pe care istoria nu le-a putut uita. Se ştie că acei coloni cari fundară Tarentul erau Spartani, cari voiseră să răstoarne guvernul. O indiscreţie a poetului Tyrteu făcu cunoscut Greciei că în timpul răsboaielor messeniene un partid conspirase pentru a obţine împărţirea pământurilor [1].

Ceiace salva Sparta, era diviziunea extremă pe care ştia s'o menţină între clasele inferioare. Hiloţii nu se înţelegeau cu Laconienii; Motacii dispreţuiau pe Neodamozi. Nici o coaliţie nu era posibilă şi aristocraţia, graţie educaţiei sale militare şi a strânsei uniri a membrilor săi, era întotdeauna destul de puternică pentru a putea ţine piept fiecăreia din clasele inamice.

Regii încercară ceiace nici una din clase nu putea realiza. Toţi acei cari încercară să iasă din starea de inferioritate în care îi ţinea aristocraţia, căutară un sprijin la oamenii de condiţie inferioară. In timpul răsboaielor medice Pausanias făcu planul să ridice totdeodată şi regalitatea şi clasele inferioare, răsturnând oligarhia. Spartanii îl uciseră, acuzându-l că avea planul de emancipare a Hiloţilor [2]. Putem socoti în istorie cât de numeroşi au fost regii exilaţi de efori; cauza acestor condamnări se ghiceşte uşor şi Aristot spune: „Regii Spartani, pentru a putea ţine piept eforilor şi Senatului, se făceau demagogi“ [3].

[1] Aristot, *Politica*, V, 6, 2.
[2] Idem, *Ibidem*, V, 1, 5. Thucydide, 1, 13, 12.
[3] Aristot, *Politica*, 2, 6, 14.

In 397 o conspirație era să răstoarne acest guvernământ oligarhic. Un oarecare Cinadon, care nu aparținea clasei Egalilor, era șeful conjuraților. Când voia să câștige un om pentru complotul său, îl ducea pe piața publică și-l punea să numere cetățenii; socotind printre dânșii și pe regi, efori, senatori, ajungeau la cifra de aproape șaptezeci. Cinadon îi spunea atunci: „Aceşti oameni sunt inamicii noştri; toți ceilalți care umplu piața, în număr de mai mult de patru mii, sunt aliații noştri". Mai adăuga: „Când întâlneşti un spartan să vezi în el un inamic şi un stăpân; toți ceilalți oameni sunt amici". Hiloți, Laconieni, Neodamozi, ὑπομείονες, toți erau asociați de astă dată şi erau complicii lui Cinadon: „Caci toți, spune istoricul, aveau o aşa de mare ură contra stăpânilor lor, încât nu era unul singur, printre ei, care să nu fi mărturisit că i-ar fi fost plăcut să-i manânce de vii". Guvernul spartan însă era admirabil servit; pentru dânsul nu existau secrete. Eforii pretinseră ca măruntaiele victimelor îi făcuseră sa descopere complotul. Nu li s'a lăsat conjuraților timp să acționeze: ci au fost prinşi şi omorâți în ascuns. Oligarhia fu încă odată scapată [1].

Grație acestui guvernământ, neegalitatea merge crescând mereu. Răsboiul peloponesiac şi expedițiile în Asia fuseră să se îngramadească bani în Sparta; însă ei fuseseră împărțiți în mod foarte inegal, şi nu îmbogățiseră decât pe aceia care erau mai de mult bogați. In acelaş timp dispăru şi mica proprietate. Numarul proprietarilor, care mai era încă în număr de o mie în timpul lui Aristot, se redusese la o sută, un secol după dânsul [2]. Pamântul era în întregime în mâinile câtorva bogați, atunci când nu exista nici industrie, nici comerț, pentru a da săracului ceva de lucru, şi când bogații cultivau imensele lor domenii cu sclavi. De o parte erau câțiva oameni cari aveau totul, de cealaltă parte toți cei mulți cari nu aveau nimic. Plutarc ne arată în vieața lui Agis şi a lui Cleomene un tablou al societății spartane; vedem o dragoste nestăpânită

[1] Xenophon, *Helenicele*, III, 3.
[2] Plutarc, *Agis*, 5.

de bogaţie, totul pus mai prejos decât ea; la unii lux, moliciune, dorinţa de a-şi înmulţi la infinit averea; în afară de aceştia. nimic decât o turmă mizerabilă, săracă, fără drepturi politice, fără nici o valoare în cetate, invidioasă, plină de ura şi pe care o asemenea stare socială o condamna să dorească o revoluţie.

Când oligarhia împinse astfel lucrurile la ultimele limite ale posibilului, fu fatal ca revoluţia să isbucnească şi ca democraţia, care fusese atâta timp reţinută şi înfrânată, să sfarme însfârşit zăgazurile. Ne dăm uşor seama că după o atât de lungă constrângere, democraţia nu se putu opri la reforme politice, ci trebuia să ajungă dintr'o dată la reforme sociale.

Micul număr al Spartanilor din naştere (socotind toate clasele deosebite, nu mai erau decât 700), şi slăbirea caracterelor, ca urmare a unei lungi opresiuni, au făcut ca semnalul schimbarilor să nu vie din partea claselor inferioare.

El a venit din partea unui rege. Agis încercă să săvârşească această revoluţie inevitabilă prin mijloace legale: Ceeace-i mări greutatea întreprinderei. Prezentă Senatului, adică bogaţilor însăş, două proecte de lege, pentru desfiinţarea datoriiloor şi împărţirea pământurilor. Şi nu-i de mirare că Senatul a refuzat aceste propuneri, deşi Agis îşi luase toate măsurile ca ele să fie primite . Insă legile odată votate, mai rămânea ca ele să fie puse în executare; ori reformele de această natură sunt întotdeauna atât de greu de săvârşit, încât cei mai îndrăzneţi dau greş. Agis, oprit de rezistenţa eforilor, fu constrâns să iasă din legalitate: el demise pe aceşti magistraţi şi numi în locul lor alţii cu propria lui autoritate; apoi îşi înarmă partizanii şi, timp de un an, instaură un regim de teroare. In timpul acesta putu aplica legea asupra datoriilor şi dădu ordin ca toate titlurile de creanţă să fie arse în mijlocul pieţii publice. Dar nu avu timp să împartă pământurile. Nu se ştie dacă Agis a şovăit asupra acestei hotărîri şi dacă s'a înspăimântat de ceeace voia să întreprindă, sau dacă oligarhia răspândi împotriva lui acuzaţii meşteşugite; fapt cert e că poporul se depărtă

de dânsul și-l lăsă să cadă. Eforii îl omorîră și guvernul aristocratic fu restabilit.

Cleomene reluă proectele lui Agis, cu mai multă îndrăzneală și mai puține scrupule. Incepu prin a masacra pe efori, suprimă cu îndrăzneală această magistratură, care era odioasă regilor și partidului popular și proscrise pe cei bogați. După această lovitură de Stat el săvârși revoluția, decretă împărțirea pământurilor și dădu dreptul de cetățenie la patru mii de Laconieni. E demn de observat că nici Agis, nici Cleomene nu mărturiseau că săvârșesc o revoluție și că amândoi, servindu-se de numele bătrânului legiuitor Lycurg, pretindeau să readucă Sparta la obiceiurile antice. Desigur, constituția lui Cleomene era foarte depărtată de dânsele. Regele era în adevăr un stăpân absolut; nici o autoritate nu-l contrabalansa; domnea în felul tyranilor, cari erau atunci în cele mai multe orașe grecești și poporul spartan, satisfăcut că a obținut pământuri, părea că se sinchisește foarte puțin de libertățile politice. Această situație nu dură multă vreme. Cleomene voi să întindă regimul democratic în întreg Peloponesul, unde tocmai Aratus lucra să stabilească un regim de libertate și de înțeleaptă aristocrație. In toate orașele partidul popular se agită în numele lui Cleomene, nădăjduind să obție ca și în Sparta o desființare a datoriilor și o împărțire a pământurilor. Această revoluție neașteptată a claselor de jos îl obligă pe Aratus să-și schimbe toate planurile; el credea că va putea conta pe Macedonia, al cărui rege, Antigon Doson, urma atunci o politică împotriva tiranilor și a partidului popular, și-l introduse în Pelopones. Antigon și Acheii învinseră pe Cleomene la Selasia. Democrația spartană fu încă odată doborîtă și Macedonenii restabiliră vechiul guvernământ (222 i. chr.).

Oligarhia însă nu se mai putea susține. Au fost multe turburări. In cursul unui an trei efori, cari erau favorabili partidului popular, masacrară pe doi din tovarășii lor; în anul următor cei cinci efori aparțineau partidului oligarhic. Poporul se înarmă și-i înjunghie. Oligarhia nu mai voia regi; poporul voia să-i aibă;

fu numit unul şi-l aleseră în afara familiei regale, lucru care nu se mai pomenise la Sparta. Acest rege numit Lycurg, fu de două ori detronat, odată de popor, pentrucă refuzase să împartă pământurile, o a doua oară de aristocraţie, pentrucă-l bănuia că vrea să le împartă. Nu se ştie ce s'a întâmplat cu dânsul; însă vedem apoi în Sparta un tiran, Machanidas: dovadă sigură că partidul popular eşise învingător.

Philopemen, care în fruntea ligii acheene lupta pretutindeni împotriva tyranilor democraţi, eşi învingător şi omorî pe Machenidas. Democraţia spartană adoptă de îndată un alt tyran, Nabis. Acesta dădu dreptul de cetate tuturor oamenilor liberi, ridicând pe Laconicnii la rangul de Spartani. El merse până la emanciparea Hiloţilor. Urmând obiceiul tyranilor din cetăţile greceşti, se făcu conducătorul săracilor împotriva celor bogaţi, „proscrise sau omorî pe aceia pe care bogăţia îi ridica deasupra celorlalţi“ [1].

Această nouă Spartă democratică nu era lipsită de oarecare măreţie. Nabis întroduse în Laconia o ordine cum nu mai fusese de multă vreme; supuse Spartei Mesenia, o parte din Arcadia, Elida. El cuceri şi Argosul. Formă o marină, lucru foarte depărtat de vechile tradiţii ale aristocraţiei spartane; cu flota sa domină asupra tuturor insulelor care înconjură Peloponesul şi-şi întinse influenţa până asupra Cretei. Pretutindeni el intronă democraţia; stăpân în Argos, prima sa grije fu să confisce averile celor bogaţi, să desfiinţeze datoriile şi să împartă pământurile. Putem vedea la Polybiu cât ura de mult liga acheană pe acest tyran democratic. Ea determină pe Flaminius să-i facă răsboi în numele Romei. Zece mii de Laconieni, fără a socoti mercenarii, luară armele pentru a apăra pe Nabis. După o înfrângere, el voi să închee pace. Poporul nu primi, atât erau de devotaţi cauzei tyranului! Flamininus, învingător, îi luă o parte din puterea sa,

[1] Polybiu, XIII, 6; XVI, 6; XVI, 12; Titu-Liviu XXXII, 38, 40; XXXIV, 26, 27.

însă îl lăsă să domnească în Laconia, fie că imposibilitatea de a restabili vechiul guvernământ era prea evidentă, fie că era potrivit intereselor Romei ca să existe câţiva tyrani, cari să contrabalanseze liga acheană. Nabis fu asasinat mai târziu de un etolian. Moartea sa nu stabili însă oligarhia; schimbările pe care le săvârşise în stare socială, fură menţinute şi după moartea sa şi Roma însăşi refuză să readucă Sparta în vechea sa situaţie.

CARTEA V

REGIMUL MUNICIPAL DISPARE

CAPITOLUL I

Credinţe noui; filozofia schimbă orientarea politică.

Am văzut în ceece precede cum s'a constituit regimul municipal la cei vechi. O religie foarte veche, fundase mai întâi familia, apoi cetatea; ea stabilise mai întâi dreptul casnic şi guvernământul grupării *gens*, apoi legile civile şi guvernamântul municipal.

Statul era strâns legat de religie. Pornea dela dânsa şi se confunda cu dânsa. Pentru aceste motive, în cetatea primitivă toate instituţiile politice fuseseră instituţii religioase; serbările, ceremoniile cultului, legile, formulele sfinte, regii şi magistraţii, preoţii. Tot pentru acest motiv libertatea individuală fusese necunoscută şi omul nu-şi putuse sustrage nici măcar conştiinţa de sub omnipotenţa cetăţii. Pentru aceste motive Statul rămase mărginit la limitele unui oraş şi nu putuse niciodată să treacă hotarul pe care zeii săi naţionali i-l trăsese la origine. Fiecare cetate avea nu numai independenţa politică, ci şi cultul şi codul său. Religia, dreptul, guvernământul, totul era municipal. Cetatea era singura forţă vie; nimic deasupra ei şi nimic dedesubt. Nici unitate naţională şi nici libertate individuală.

Ne rămâne să spunem în ce fel a dispărut acest

regim, adică în ce chip principiul asociației umane schimbându-se, guvernământul, religia, dreptul, s'au despuiat de caracterul municipal, pe care-l avuseseră în antichitate. Ruina regimului politic pe care Grecia și Italia îl creaseră se poate raporta la două cauze principale. Una aparține ordinei de fapte morale și intelectuale, cealaltă ordinei de fapte materiale; prima e transformarea credințelor, a doua e cucerirea romană. Aceste două mari fapte sunt din acelaș timp; ele s'au desvoltat și s'au îndeplinit împreună în timpul celor cinci secole care preced era creștină.

Religia primitivă, ale cărei simboluri erau piatra altarului sacru, și mormântul strămoșilor, religie care constituise familia antică și organizase apoi cetatea, se alteră cu timpul și îmbătrâni. Spiritul omenesc câștigă în forță și-și făuri credințe noui. Incepu să nască ideia naturei imateriale; se preciză noțiunea de suflet omenesc și aproape în acelaș timp se născu în spirite ideia unei inteligențe divine.

Ce vor fi gândit ei atunci despre divinitățile primelor timpuri, de acei morți care trăiau în morminte, de acei zei Lari, cari fuseseră oameni, de acești strămoși sfințiți pe care trebuia să continue să-i hrănească cu alimente? O asemenea credință deveni imposibilă. Asemenea credințe nu mai erau la nivelul spiritului omenesc. E foarte adevărat că aceste prejudicii, oricât de grosolane erau, nu au fost smulse cu ușurință din spiritul vulgului; ci domniră mult timp încă; însă chiar din secolul al V-lea dinaintea erei noastre, oamenii care-și dădeau seama, se eliberaseră de aceste greșeli. Ei priveau altfel moartea; unii credeau într'o distrugere complectă, alții într'o a doua existență spirituală, într'o lume a sufletelor; în nici un caz nu mai admiteau că mortul trăește în mormânt, hrănindu-se din ofrande. Incepuse lumea să-și facă o ideie prea înaltă despre divinitate, pentru ca să mai poată admite că morții s'ar transforma în zei. Iși închipuiau, dimpotrivă, sufletul omenesc mergând să-și caute în câmpiile Elisee recompensa sau plătindu-și pedeapsa greșelilor sale; și printr'un progres însemnat nu mai divinizau

printre oameni decât pe aceia pe care recunoștința sau lingușirea îi ridica deasupra umanității.

Ideia de divinitate se transforma cu încetul, prin efectul natural al puterei mai mari a spiritului. Această idee pe care omul o aplicase mai întâi forței invizibile, pe care o simțea într'însul, o transmite puterilor incomparabil mai mari, pe care le vedea în natură, și aceasta până când s'a putut ridica la concepția unei ființi care să se găsească în afara și deasupra naturii. Atunci zeii Lari și Eroii pierdura adorația tuturor acelora care gândeau.

Cât despre focul sacru, care nu pare a fi avut vreun sens, decât în măsura în care se lega de cultul morților, își pierdu deasemenea prestigiul. A continuat să existe în fiecare casă un foc sfânt casnic, a continuat să fie salutat, adorat, să-i ofere și libațiuni, însă nu mai era decât un cult din obișnuință, pe care nici o credință nu-l mai înviora.

Focurile sfinte ale orașelor sau prytaneele, fură târâte cu încetul în discreditul în care căzuse focul sfânt casnic. Nu-și mai dădeau seama ce însemna. Uitaseră că focul întotdeauna aprins al prytaneului reprezenta vieața invizibilă a strămoșilor, a fundatorilor, a eroilor naționali. Au continuat să întreție acest foc, să se facă ospețe publice, să se cânte vechi imnuri; ceremonii zadarnice, de care nu îndrăzneau să se despartă, pe care însă nu le mai înțelegea nimeni.

Chiar divinitățile naturii, care fuseseră asociate focurilor sfinte, își schimbară caracterul. După ce au început prin a fi divinități casnice, după ce deveniseră divinități ale cetăților, ele se mai transformară încă. Oamenii sfârșiră prin a observa că ființele deosebite pe care le numeau cu numele lui Jupiter, se putea foarte bine să nu fie decât o singură și aceiași ființă și tot astfel și ceilalți zei. Spiritele fură stânjenite de mulțimea divinităților și se simți nevoia să le reducă numărul. Și-au dat seama că zeii nu mai aparțineau fiecare unei familii sau unui oraș, ci aparțineau cu toți genului omenesc și vegheau asupra universului întreg. Poeții mergeau din oraș în oraș și explicau oamenilor în loc de vechile imnuri ale cetății,

cântece noui, în care nu era vorba de legendele nici ale zeilor Lari, nici ale divinităților poliade, ci se vedeau legendele celor mai mari zei din cer și după pământ; poporul grec uita vechile sale imnuri casnice sau naționale pentru aceasta poezie nouă, care nu era fiică a religiei, ci a artei și a imaginației libere. In acelaș timp câteva sanctuare mai importante, ca cel din Delphi și Delos, atrăgeau oamenii, făcându-i să uite culturile locale. Misterele și doctrina pe care o conțineau, îi obicinuiau sa disprețuiască religia goală de înțeles și fără nici o semnificație a cetății.

Astfel se săvârși o revoluție intelectuala, lentă, și obscură. Chiar nici preoții nu-i opusera rezistența; căci deîndată ce sacrificiile continuau să fie săvârșite în zile hotărîte, li se părea că vechea religie era salvată; ideile puteau să se schimbe și credința putea să dispară, numai riturile să nu fie câtuși de puțin alterate. Se întâmplă deci că fără ca practica să fie modificată, credințele se transformara și religia casnică și municipală perdu orice influență asupra sufletelor.

Apoi apăru filozofia și rasturnă toate regulile vechei politice. Era imposibil să se atingă cineva de părerile oamenilor, fară să atingă și principiile fundamentale de guvernământ. Pytagora, având concepția vagă a unei ființe supreme, disprețui culturile locale și aceasta a fost suficient pentru ca el să înlăture vechile moduri de guvernământ și să încerce să întemeieze o societate nouă.

Anaxagora înțelese pe Zeul-inteligență, care stăpânește asupra tuturor oamenilor și asupra tuturor ființelor. Indepărtându-se de credințele antice el se depărtă și de politica antică. Cum nu credea în zeii prytaneului, el nu-și mai îndeplinea toate datoriile sale de cetățean. Fugea de adunări și nu mai voia să fie magistrat. Doctrina sa aducea prejudicii cetății; Atenienii îl condamnară la moarte.

Veniră apoi sofiștii și exercitară o acțiune mai însemnată decât aceste două mari spirite. Erau oameni doritori să combată vechile erori. In lupta pe care o porniră împotriva a tot ce ținea de trecut, ei nu ocro-

tiră nici instituțiile cetații și nici prejudecățile religiei. Examinară și discutară cu îndrăsneală legile cari guvernau încă statul și familia. Mergeau din oraș în oraș predicând principiile noui, învățându-i nu chiar indiferența față de drept și de nedrept, ci o justiție nouă, mai puțin strîmtă și mai puțin exclusivă decât cea antică, mai umană, mai rațională și degajată de formulele timpului trecut. A fost o întreprindere îndrăzneață, care ridică o furtună de ură și de pizmă. Au fost acuzați că n'au credință, nici morală, nici patriotism. Adevărul e că asupra tuturor acestor lucruri nu aveau o doctrină bine stabilită și credeau că au făcut destul atunci când combăteau prejudecățile. Ei turburau, după cum spune Platon, ceiace până atunci fusese în perfectă imobilitate. Puneau regula sentimentului religios și aceia a politicei în conștiința umană și nu în obiciurile antice sau în tradiția imuabilă. Ei propovăduiră Grecilor că pentru a guverna un stat nu era suficient să invoci vechile obiceiuri și legile sfinte, ci trebuia să convingi oamenii și să acționezi asupra voințelor libere. In loc de cunoașterea vechilor obiceiuri ei puneau arta de a raționa și de a vorbi, dialectica și retorica. Adversarii lor aveau tradiția; ei avură elocința și spiritul.

Odată ce treziră astfel cugetarea, omul nu mai voi să creadă, fără a-și da socoteală de credințele sale, nici să se lase să fie guvernat, fără a discuta instituțiile. El se îndoi de dreptatea vechilor legi sociale și alte principii îi apărură. Platon pune în gura unui sofist aceste frumoase cuvinte: „Voi toți care sunteți aici, vă consider ca rude între voi. Natura, în lipsa legei, v'a făcut concetățeni. Insă legea, acest tiran al omului, violentează natura în multe ocaziuni". A opune astfel natura legii și obiceiului, însemna să ataci însăși baza politicei antice. In zadar Atenienii goniră pe Protagoras și-i arseră scrierile sale; lovitura era dată, rezultatul învățămintelor sofiștilor a fost imens. Autoritatea instituțiilor dispărea odată cu autoritatea zeilor naționali și obicinuința liberului examen se stabilea în familie și pe piețele publice.

Socrate, dezaprobând abuzul pe care-l faceau sofiştii cu dreptul de a te îndoi, făcea parte totuşi din şcoala lor. Ca şi dânşii, el respingea dominaţia tradiţiei şi credea că regulile de purtare erau gravate în conştiinţa umană. El nu deferea de dânşii decât prin faptul că studia această conştiinţă cu religiositate şi cu dorinţa fermă de a găsi într'însa obligaţia de a fi drept şi de a face bine. Punea adevărul mai presus de obicei, dreptatea mai presus de lege. El desprindea morala din religie; înainte de el datoria se concepea ca o sentinţă a zeilor antici; el dovedi că principiul datoriei se găseşte în sufletul omenesc. Prin toate acestea. în mod voluntar sau involuntar, el declară răsboi culturilor cetaţii. In zadar avea grije să asiste la toate serbările şi sa ia parte la sacrificii; credinţele şi vorbele sale îi desminţeau purtarea. El întemeia o religie nouă, care era opusa religiei cetăţii. Fu acuzat cu dreptate „că nu adora zeii pe care îi adora statul". El fu ucis pentrucă atacase obiceiurile şi credinţele strămoşilor sau, cum se spunea, pentrucă ar fi corupt generaţia prezenta. Impopularitatea lui Socrate şi ura violentă a concetăţenilor săi se explica, dacă ne gândim la obiceiurile religioase ale acestei societăţi ateniene, unde erau atâţia preoţi, şi cari erau atât de puternici. Dar revoluţia pe care a început-o sofiştii şi pe care a reluat-o Socrate cu mai multă măsură, nu a fost stânjenită de moartea lui. Societatea greacă se emancipează zi cu zi de imperiul vechilor credinţe şi al vechilor instituţii.

După dânsul, filozofii discutara în deplină libertate principiile şi regulele asociaţiei umane. Platon, Criton, Antistene, Speusippe, Aristot, Theofrast şi mulţi alţii scriseră tratate asupra politicei. Au cercetat, au examinat; marele probleme al organizării Statului, ale autorităţii şi ascultării, ale obligaţiilor şi drepturilor, se puseră tuturor spiritelor.

Fără îndoială, gândirea nu se poate desprinde uşor din legăturile pe care i le-a făurit obicinuinţa. Platon se resimte încă în unele puncte de vedere de stăpânirea vechilor credinţe. Statul pe care îl imaginează. este tot ce-

tatea antică; e strîmt; nu poate conține decât cinci mii de membri. Guvernământul este condus tot după principiile antice; libertatea e necunoscută; țelul pe care și-l propune legiuitorul nu-i atât perfecționarea omului, cât siguranța și măreția asociației. Familia însăși este aproape înăbușită, pentru ca să nu poată face concurență cetății. Statul este singurul proprietar; el singur e liber, are voință; are o religie și credințe și oricine nu gândește ca dânsul trebuie să piară. Totuși, în mediul acesta încep să apară idei noui. Platon proclamă ca Socrate și sofiștii, că regula moralei și a politicei se găsește în noi înșine, că tradiția nu înseamnă nimic, că nu trebuie să consultăm decât rațiunea și că legile nu sunt juste decât în măsura în care sunt conforme naturei omenești.

Aceste idei sunt și mai precise încă la Aristot. „Legea spunea dânsul, e rațiunea”. El învață că trebuie cercetat, nu aceia ce-i conform obiceiului părinților, ci aceia ce-i bun în sine. Adaugă că pe măsură ce timpul înaintează, trebuie să modificăm instituțiile. Lasă la o parte respectul pentru strămoși: „Primii noștri strămoși, spune dânsul, fie că au fost născuți din inima pământului, sau că au supraviețuit vreunui potop, semănau, după toate aparențele, cu ceeace-i astăzi mai vulgar și mai ignorant printre oameni. Ar fi o absurditate evidentă să ne mărginim la părerea acestor oameni.” Aristot, ca toți filozofii, nu ia în considerație origina religioasă a societății umane; nu vorbește de prytanee; ignorează că aceste culturi locale au fost fundamentul statului. „Statul, spune dânsul, nu este altceva decât o asociație de ființe egale, căutând în comun o existență fericită și ușoară”. Astfel filozofia înlătură vechile principii ale societăților și caută o bază nouă, pe care să poată sprijini legile sociale și ideia de patrie [1].

Școala cinică merge și mai departe chiar. Ea neagă însăși patria. Diogene se lăuda că n'are drept de cetățenie nicăeri și Crates spunea că patria sa e disprețul părerilor altora. Cinicii adăugau acest adevăr. atunci foarte nou,

[1] Aristot, *Politica*, II, 5; 12; IV, 5; IV, 7, 2; VII, 4 (VI, 4).

că omul e cetăţean al universului şi că patria nu este incinta strâmtă a unui oraş. Considerau patriotismul municipal ca o prejudecată şi suprimau din rândul sentimentelor dragostea pentru cetate.

Din desgust sau dispreţ, filosofii se depărtau din ce în ce mai mult de afacerile publice. Socrate îşi îndeplinise încă datoriile de cetăţean; Platon încercase să muncească pentru stat reformându-l; Aristot mai indiferent, se mărgini la rolul de observator şi făcu din Stat un obiect de studii ştiinţifice. Epicurenii lăsară la o parte afacerile publice. „Nu vă amestecaţi, spunea Epicur, decât dacă vreo putere superioară vă constrânge“. Cinicii nici nu voiau măcar să fie cetăţeni.

Stoicii revenirâ la politică. Zenon, Cleante, Crissip, scriseră numeroase tratate asupra guvernării statelor. Principiile lor erau însă foarte departe de vechea politică municipală. Iată în ce termeni un scriitor antic ne informează asupra doctrinelor pe care le conţinea scrierile lor. „Zenon, în tratatul său asupra guvernământului şi-a propus să ne arate că nu suntem locuitorii unei oarecare deme sau oarecare cetăţi, despărţiţi unii de alţii printr'un drept particular şi legi exclusive, ci că trebuie să vedem în toţi oamenii concetăţeni, ca şi cum am aparţine toţi aceleaşi deme şi aceleaşi cetăţi" [1]. Vedem de aci ce cale au parcurs ideile dela Scrate la Zenon. Socrate se mai credea încă obligat să adore, atât pe cât îi era posibil, zeii Statului. Platon nu concepea încă altfel de guvernământ decât acela al cetăţii. Zenon trece peste aceste strimte limite ale asociaţiei omeneşti. Dispreţueşte împărţirile pe care le stabilise religia vechilor timpuri. După cum concepe Dumnezeu al universului, are deasemenea şi ideia unuia Stat în care ar încăpea întreg genul uman [1]. Iată însă un principiu şi mai nou, Stoicismul lărgind asociaţia omenească, emancipează individul. Cum el

[1] Pseudo-Plutarc, *Fortune d'Alexandre*, 1.

[2] Ideia despre o cetate universală e exprimată de Seneca, *ad, Marciam* IV; de *tranquiltitate*, 14; De către Plutarc *de exsile;* de către Marcu Areliu: „Ca antonin am Roma drept patrie; ca om. universul".

respinge religia cetății, respinge și servitutea cetățeanului. El nu mai vrea ca ființa omenească să fie sacrificată Statului. Distinge și separă precis ceiace trebuie să rămână liber în om și emancipează cel puțin conștiința. Spune omului că trebuie să se închida în el însuși, în el sa gasească datoria, virtutea, recompensa. Nu-i interzice să se ocupe de afacerilt publice; îl îndemnă chiar, înștiințându-l că principala sa ocupație trebuie să aibe de obiect ameliorarea sa individuală și că, oricare ar fi guvernământul, conștiința sa trebuie să rămână independentă.

Principiu mare, pe care cetatea antică l-a desconsiderat întotdeauna, care însă trebuia să ajungă odată, una din regulele cele mai sfinte ale politicei.

Au început atunci să înțeleagă că mai sunt și alte obligații decât datoriile față de Stat și alte virtuți decât cele civice. Cetatea antică fusese atât de puternică și de tiranică, încât omul făcuse din ea ținta întregii sale activități și tuturor virtuților sale. Ea fusese regula bunului și a binelui, și n'a existat eroism decât pentru dânsa. Iată însă că Zenon îi învăță pe oameni că există o demnitate nu de cetățean, ci de om; că în afară de datoriile față de lege, el are datorii față de sine însăși și că supremul merit nu este să trăiești sau sa mori pentru Stat, ci să fii virtuos și pe placul divinității. Virtuți cam egoiste și care lăsară să decadă independența națională și libertatea, dar prin cari individul se înalță. Virtuțile publice pieriră cu încetul, virtuțile personale însă se desprinseră și apărură pe lume. Ele avură să lupte mai întâi fie împotriva corupției generale, fie împotriva despotismului. Puțin câte puțin însă, ele se înrădăcinară în umanitate; cu timpul deveniră o putere, de care trebuie să țină seama orice guvernământ, și regulele politice trebuiră să fie modificate pentru ca să li se poată face loc liber.

Astfel se transformară puțin câte puțin credințele: religia municipală, baza cetății se stinse; regimul municipal, așa cum îl concepuseră cei vechi, trebui să cadă odată cu dânsa. Pe nebăgate de seamă se despărțiră de aceste reguli riguroase și de formele strîmte de guvernământ Idei mai înaintate cer oamenilor să formeze socie-

tăţi mai mari. Ei sunt atraşi către unitate; această a fost aspiraţia generală în cele două secole, care au precedat era creştină. E adevărat că fructele acestor revoluţii ale inteligenţii se coc foarte încet. Vom vedea însă, studiind cucerirea romană, că evenimentele mergeau în acelaş sens cu ideile, că tindeau ca şi ele la ruina vechiului regim municipal şi că pregăteau noui moduri de guvernământ.

CAPITOLUL II

Cucerirea romană.

Se pare, la prima vedere, foarte surprinzător că printre miile de cetăţi ale Greciei şi Italiei s'a găsit una care să fie capabilă să le supună pe toate celalte. Acest mare eveniment este totuşi explicabil prin cauzele obişnuite care determină mersul activităţii omeneşti. Inţelepciunea Romei a constat, ca orice înţelepciune, în a profita de circumstanţele favorabile, pe care le întâlnea.

Se poate deosebi în opera cuceririi romane două perioade. Una concordă cu timpul în care spiritul antic municipal mai avea încă multă putere; atunci Roma avu să înfrunte cele mai multe obstacole. A doua aparţine timpului în care spiritul municipal e foarte slăbit; cucerirea atunci devine foarte uşoară şi se săvârşeşte cu repeziciune.

1° *Câteva cuvinte asupra originii şi populaţiei Romei.*

Originile Romei şi compunerea poporului său sunt demne de observat. Ele explică caracterul particular al politicei sale şi rolul excepţional care i-a fost hărăzit încă dela început printre celelalte cetăţi.

Rasa romană era foarte amestecată. Fondul principal era latin şi originar din Alba; dar aceşti Albani, după tradiţiile pe care nici o critică nu ne autoriză să le respingem, se compuneau din două populaţii asociate, nu confundate: una era rasă localnică, veritabili Latini; cealaltă era de origină străină şi trecea drept venită din Troia, cu Enea, preotul fondator; era puţin numeroasă în

aparență, dar era considerabilă prin cultul și instituțiile pe care le adusese cu dânsa [1].

Aceşti Albani, amestec de două rasse, fundară Roma într'un loc unde se ridica un alt oraş, Pallantium, fundat de Greci. Ori, populația din Pallantium rămase şi în oraşul cel nou şi riturile cultului grec se păstrară [2]. Mai era, deasemenea, pe locul unde a fost mai târziu Capitoliul, un oraş numit Saturnia, despre care se spunea că a fost întemeiat de Greci [3].

Astfel la Roma toate rassele se asociază şi se amestecă: există Latini, Troieni, şi Greci; vor fi în curând Sabini şi Etrusci. Priviți diversele coline: Palatinul este oraşul latin, după ce a fost oraşul lui Evandru; Capitoliul, după ce a fost locuința tovarăşilor lui Hercule, deveni locuința Sabinilor lui Tatius. Quirinalul îşi primeşte numele dela Quiriții sabini sau dela zeul Sabin Quirinus. Coelius pare a fi fost locuit încă dela origine de Etrusci [4]. Roma nu părea a fi un singur oraş; ci părea o confederație de mai multe oraşe din care fiecare era legat prin origina sa de o altă confederație. Ea era centrul în care se întâlneau Latinii, Etruscii, Sabinii şi Grecii.

Primul său rege fu latin. Al doilea, conform tradiției, un sabin; al cincilea era, se spune, fiul unui Grec; al şaselea Etrusc.

Limba sa era compusă din elementele cele mai deosebite; domina latina; însă rădăcinele sabine erau numeroase şi se găseau mai multe rădăcini greceşti decât în oricare altul din dialectele Italiei centrale. Cât despre numele său, nu se ştie cărei limbi îi aparținea. După unii,

[1] Origina troiană a Romei era o părere primită înainte de a fi fost Roma în raporturi continui cu orientul. Un prezicător bătrân, într'o prezicere care se referea la al doilea răsboi punic, dădea Romanului epitetul de *trojugena*, Titu-Liviu, XXV, 12.

[2] Titu-Liviu, I, 5, 7. Virgil, VIII. Ovid, *Fast.*, I 579. Plutarc, *Quest. rom.* 76, Strabon, V, 3, 3, Denys. I, 31, 79, 89.

[3] Denys, I, 45; I, 85. Varron, *de lingua lat.* V, 42. Virgiliu, VIII, 358. Pliniu, *Hist. nat.*, III, 68.

[4] Din cele trei nume ale triburilor primitive cei vechi au crezut întotdeauna că unul era un nume latin, al doilea sabin şi al treilea etrusc.

Roma e un cuvânt troian; după alţii, grec; sunt motive să-l credem latin, însă câţiva din antichitate îl soocoteau etrusc.

Numele familiilor romane atestă de asemenea o mare diversitate de origină. In timpul lui August mai existau încă vreo cinzeci de familii, cari dacă ar fi urmat seria strămoşilor lor, ar fi ajuns la tovarăşii lui Eneia [1]. Alţi se socoteau născuţi din arcadienii lui Evandru, şi din vremuri străvechi oamenii acestor familii purtau pe încălţămintele lor, ca semn distinctiv, o mică semilună. Familiile Tullius Quinctius, Servillius, erau venite din aceia care erau numiţi tovarăşii lui Hercule şi descendenţa lor era dovedită prin cultul ereditar al acestui zeu [2]. Tullius, Quinctius, Servillius, erau veniţi din Alba, după cucerirea acestui oraş. Multe familii adăugară numelui lor un pronume, care amintea origina lor străină; astfel era Sulpicius Camerinus, Cominius Auruncus, Sincinius Sabinus, Cladius Regillensis Aquillius Tuscus. Familia Nauita era troiană; Aureliai erau sabini; Cecillii veneau din Preneste; Octavii erau originari din Velitres.

Efectul acestui amestec între populaţiile cele mai deosebite a fost legăturile de origină ale Romei cu toate popoarele pe care le cunoştea. Ea se putea numi latină cu Latinii, sabină cu Sabinii, etruscă cu Etruscii şi greacă cu Grecii [3].

Cultul său naţional era de asemenea o împreunare de mai multe culturi deosebite, dintre care, fiecare o lega de unul din aceste popoare. Ea avea culturile greceşti ale lui Evandru şi Hercule; se lăuda că posedă palladium troian. Penaţii săi erau în oraşul latin Lavinium. Incă dela origină a adoptat cultul sabin al zeului Consus. Un alt zeu sabim, Quirinus, prinse rădăcini atât de adânci, încât îl asociă lui Romulus, fundatorul său. Roma

[1] Denys, I, 85: Ἐκ τοῦ τρωϊκοῦ τὸ εὐγενέστατον νομιζόμενον, ἐξ οὗ γενεαί τινες ἔτι περιῆσαν εἰς ἐμέ, πεντήκοντα μάλιστα οἶκοι.— cf. Juvenal, I, 29; Servius, *ad. Eneidam*, V.. 117, 123.

[2] Plutarc *chest rom.* 76.

[3] Titu-Liviu, I, 7; IX, 29.

mai avea şi zeii Etruscilor şi serbările lor, auguratul, până şi insignele lor sacerdotale.

Intr'un timp în care nimeni nu avea dreptul să asiste la serbarile religioase ale unei naţiuni, dacă nu aparţinea acestei naţiuni prin naştere, Romanul avea incomparabilul avantaj de a putea lua parte la feriile latine, la serbările sabine, etrusce şi la jocurile olimpice [1]. Ori, religia era o legătură foarte puternică. Când două cetăţi aveau un cult comun ele se considerau rude; trebuiau să se privească ca aliate şi să se ajute între dânsele. Nu se cunoştea în această antichitate altă legătură decât aceia pe care o stabilia religia. De aceia Roma păstra cu mare grije tot ceiace i-ar fi putut servi drept mărturie a acestei preţioase înrudiri cu celelalte naţiuni. Latinilor le arăta tradiţiunile sale asuspra lui Romulus; Sabinilor legenda cu Tarpeia şi Tatius; Grecilor vechile imnuri pe care nu le mai înţelegea, însă pe care persista să le cânte. Păstra deasemenea, cu foarte multă grije, amintirea lui Enea; căci dacă prin Evandrus se putea numi rudă a peloponesienilor, prin Enea se înrudea cu mai mult de treizeci de cetăţi răspândite în Italia, în Sicilia, în Grecia, în Tracia şi în Asia Mică, toate fiind întemeiate de Enea, sau fiind colonii ale cetăţilor întemeiate de dânsul, toate având prin urmare un cult comun cu cel roman. Se poate vedea din răsboaile pe care le-a purtat în Sicilia împotriva lui Filip, ce folos a tras ea din această antică rudenie.

Populaţia romană era deci un amestec a mai multor rasse, cultul său o reunire de mai multe culturi, focul său naţional o asociaţie a mai multor focuri sacre. Era aproape singura cetate pe care religia sa municipală nu o îndepărta de toate celelalte. Ea se înrudea cu întreaga Italie şi cu toată Grecia. Nu exista aproape nici un popor pe care să nu-l poată admite la focul său sacru.

[1] Romanii de timpuriu obişnuiră să-şi lege origina lor de Troia; vezi Titu-Liviu, XXXVII, 37; XXXIX, 12. Deasemenea ei mărturiseau rudenia lor cu oraşul Segest (Cicero, *in Verrem*, IV, 33; V, 47), cu insula Samotrace (Servius, ad. Aten., III, 12), cu Peloponesienii (Pausanias VIII, 43), cu Grecii (Strabon, V, 3, 5).

2° *Primele măriri ale Romei (753-350 înaintea lui Christos).*

In timpul secolelor în care religia municipala era pretutindeni în vigoare, Roma își stabili politica sa după dânsa.

Se spune că primul act făcut de noua cetate a fost să răpească câteva femei sabine: legendă care pare foarte puțin verosimilă, dacă ne gândim la sfințenia căsatoriilor la cei vechi. Am văzut însă mai sus că religia municipală interzicea căsătoria între persoane locuind în cetăți deosebite, afară de cazul când aceste două cetăți ar fi avut o legătură de origine sau un cult comun. Acești primi Romani aveau dreptul de căsătorie cu Alba de unde erau originari, nu-l aveau însă cu ceilalți vecini, Sabinii. Ceeace Romulus a voit să cucerească încă dela început a fost nu câteva femei Sabine, ci dreptul de căsătorie, adică dreptul de a contracta legături statornice cu populația sabină. Pentru aceasta trebuia să stabilească între ei o legătură religioasă; adoptă deci cultul zeului sabin Consus și-i celebră serbarea. Tradiția adaugă că în timpul acestei serbări, au fost răpite fameile; dacă ar fi făcut astfel, căsătoriile n'ar fi putut fi celebrate după prescripțiile riturilor, deoarece primul act și cel mai necesar al căsătoriei era *traditio in manu*, adică dăruirea fetei de către tatăl sau; și astfel Romulus și-ar fi greșit ținta. Prezența însă a Sabinilor și a familiilor lor la ceremonia religioasă și participarea lor la sacrificii, stabileà între cele două popoare o astfel de legătură, încât *connubium* nu mai putea fi refuzat. Nu era nevoe de o răpire de fapt; căpetenia Romanilor știuse să cucerească dreptul de căsătorie. Astfel istoricul Denys, care consulta textele și imnurile antice, ne asigură că Sabinele fură căsătorite după riturile cele mai solemne, lucru pe care-l confirmă

[1] Denys, II, 30; Plutarc, *Romulus*, 14, 15, 19; Cicero. *de Republica*, II, 7. Dacă observăm cu atenție descrierile acestor trei istorici și expresiile pe care le întrebuințau, vom recunoaște toate caracterele căsătoriei antice; de aceia suntem dispuși să credem că această legendă a Sabinelor care a devenit cu timpul povestea unei

Plutare și Cicero [1]. E demn de observat că prima sforțare a Romanilor a avut de rezultat fărâmarea barierilor pe care le punea religia municipală între dânșii și un popor vecin. Nu ne-a parvenit vreo legendă analogă relativ la Etruria; însă se pare sigur că Roma avea cu această țară aceleași relațiuni ca și cu Latium și ținuturile Sabine. Roma avea deci îndemânarea de a se uni prin cult și prin sânge cu toți acei cari erau în jurul ei. Ținea sa aibă *connubium* cu toate cetățile și ceeace dovedește că ea cunoaște foarte bine importanța acestei legături e faptul că nu voia ca celelalte cetăți, supusele sale, să-l aibă între dânsele [1].

Roma intră apoi în lunga serie a răsboaielor. Primul răsboi a fost împotriva Sabinilor lui Tatius; se termină printr'o alianță religioasă și politică între cele două mici popoare [2]. Se răsboi apoi cu Alba; istoricii spun că Roma îndrăzni să atace acest oraș, cu toate că era o colonie a ei. Probabil tocmai pentrucă era o colonie a crezut necesar propriei sale măriri s-o distrugă. Orice metropolă de fapt exercita asupra coloniilor sale o supremație religioasă. Or, religia avea atunci o influență atât de mare, încât, atâta timp cât Alba rămânea în picioare, Roma nu putea să fie decât o cetate dependentă, iar soarta sa pe veci hotărâtă.

Alba odată distrusă, Roma nu se mulțumi numai să nu mai fie o colonie; pretinse să se ridice la rangul de metropolă, moștenind drepturile și supremația religioasă pe care Alba o exercitase până atunci, asupra celor treizeci de colonii din Latium. Roma susținu răsboaie lungi pentru a obține preșdința sacrificiului în feriile latine. Aceasta era mijlocul să dobîndească singurul fel de superioritate și de dominațiune care se putea concepe atunci.

Ea ridică în interiorul cetății un templu Dianei; obligă pe Latini să vină să-i aducă sacrificii; atrase chiar

răpiri, era la origină legenda dobîndirii dreptului de *connubium* cu Sabinii. Astfel pare că a înțeles și Cicero: *Sabinorum connubia conjunxisse, de Oratore*, I, 9.

[1] Titu-Liviu, IX, 43: XIII. 4.

[2] *Sacris comunicatis*, Cicero, *de Republica*, II, 7.

şi pe Sabini [1]. Prin aceasta ea obişnui cele două popoare să ia parte cu dânsa şi sub prezidenţia ei la toate serbările, rugăciunile şi cărnurile sfinţite ale victimelor. Ea le întruni sub supremaţia sa religioasă.

Roma e singura cetate care a ştiut prin răsboi să-şi mărească populaţia. A avut o politică necunoscută întregului rest al lumei greco-italiene; îşi apropie tot ceiace cucerea. Aduse la dânsa locuitorii oraşelor cucerite şi din învinşi făcu puţin câte puţin Romani. In acelaş timp ea trimitea colonişti în ţările cucerite şi în acest chip semăna pretutindeni tot atâtea Rome; căci coloniştii săi, întemeind cetăţi distincte din punct de vedere politic, păstrau cu Metropola o comunitate religioasă. Or, aceasta era deajuns pentru ca ei să fie constrânşi să-şi subordoneze politica lor, ei, s'o asculte şi s'o ajute în toate răsboaiele.

Una din trăsăturile cele mai remarcabile ale politicei romane era că atrăgea la dânsa toate culturile cetăţilor vecine. Se străduia să cucerească atât zeii cât şi oraşele. Ea răpi o Junonă din cetatea Veii, un Jupiter din Prenesta, o Minervă din Falisqua, o Junona din Lanuvium, o Venus a Samniţilor şi multe altele pe care nu le cunoaştem [2]. „Căci se obicinuia la Roma, spune un scriitor antic [3], de a face să pătrundă într'însa religiile cetăţilor învinse; uneori le repartiza printre *gentes*, alteori le dădea un loc în religia sa naţională".

Montesquieu laudă pe Romani pentru rafinamentul politicei lor abile, de a nu fi impus zeii lor popoarelor învinse. Dar aceasta era absolut contrar ideilor lor şi a tuturor celor vechi. Roma cucerea zeii celor învinşi, însă nu-i dădea pe ai săi. Ea păstra pentru sine protectorii săi şi căuta chiar să le mărească numărul. Căuta să poseadă cât mai multe culturi şi cât mai mulţi zei tutelari.

Cum de altfel aceste culturi şi aceşti zei erau, în

[1] Titu-Liviu, I, 45. Denys, IV, 48, 49.

[2] Titu-Liviu, V, 21, 22; VI, 29. Ovid, Fast. III. 837, 843. Plutarc, *Paralelă între istoria grecă şi cea romană 75.*

[3] Cincius, citat de Arnot, *Adv. gentes*, III, 38.

cea mai mare parte luaţi dela cei învinşi, Roma era printr'înşii în comuniune religioasă cu toate popoarele. Legăturile de origină, cucerirea dreptului de *connubium*, a prezidenţei feriilor latine, aceia a zeilor învinşi, dreptul pe care pretindea că-l are să aducă sacrificii la Olimpia şi la Delphi, erau tot atâtea mijloace prin care Roma îşi pregătia dominaţia. Ca toate cetăţile ea avea religia sa municipală, isvorul patriotismului său; erà însă singura cetate care se servea de această religie pentru desvoltarea sa. Pe când prin religie celelalte cetăţi erau izolate, Roma avea îndemânarea sau norocul s'o întrebuinţeze, să atragă la dânsa totul, să stăpânească totul.

3° *Cum a dobîndit Roma Imperiul. (350-140 i. chr.).*

Pe când Roma se desvolta astfel cu încetul, prin mijloacele pe care religia şi ideile de atunci i le puneau la dispoziţie, o serie de schimbări sociale şi politice se desfăşura în toate cetăţile şi în Roma chiar, transformând totdeodată guvernământul şi felul de a gândi al oamenilor. Am descris mai sus această revoluţie; ceeace interesează să observăm aci e faptul că ea coincide cu marea desvoltare a puterei romane. Aceste două fapte care s'au produs în acelaş timp, au avut oarecare acţiune unul asupra celuilalt. Cuceririle romane nu s'ar fi putut face cu atâta uşurinţă, dacă vechiul spirit municipal nu s'ar fi stins atunci pretutindeni; şi putem crede de asemenea că regimul municipal n'ar fi căzut atât de curând, dacă cucerirea romană nu i-ar fi dat ultima lovitură.

In mijlocul schimbărilor care se produseseră în instituţii, în moravuri, în credinţe, în drept, patriotismul el însăşi îşi schimbase natura, şi acesta-i unul din faptele care contribue cel mai mult la marele progres al Romei. Am spus mai sus care era acest sentiment în primele timpuri ale cetăţilor. El făcea parte din religie; îşi iubea cineva patria, pentrucă iubea şi zeii protectori, pentrucă într'însa se găsea un prytaneu, un foc sacru, serbări, rugăciuni, imnuri şi pentrucă în afara ei nu existau nici zei, nici cult. Acest patriotism era şi credinţă şi pie-

tate. Când însă dominaţia i-a fost retrasă castei sacerdotale, acest fel de patriotism dispăru odată cu toate vechile credinţe. Dragostea de patrie nu pieri complect ci luă o formă nouă.

Nu-şi mai iubea cineva patria pentru religia şi zeii săi; ci pentru legile, instituţiile, dreptul şi siguranţa pe care o acorda membrilor sai. Se vede în discursul funebru pe care Thucydide îl pune în gura lui Pericles, care sunt motivele cari fac ca Atena sa fie iubită: „Căci acest oraş vrea ca toţi să fie egali în faţa legii"; căci „dă oamenilor libertatea şi deschide tuturor calea onorurilor; căci menţine ordinea publică, asigură magistraţilor autoritatea, protejează pe cei slabi şi dă tuturor spectacole şi serbări, cari sunt educaţia sufletului". Şi oratorul termină spunând: „Iată dece răsboinicii noştri au murit ca eroii, decât să lase să li se răpească această patrie; iată dece acei cari supravieţuiesc, sunt gata să sufere şi să se devoteze ei". Omul mai are încă datorii catre cetate; dar aceste datorii nu mai decurg din acelaş principiu ca altă dată. El îşi dă încă sângele şi vieaţa, dar nu pentru a mai apăra divinitatea sa naţională şi altarul strămoşilor săi; ci pentru a apăra instituţiile de care se bucură şi avantagiile pe care cetatea i le procură.

Or, acest patriotism nou n'avu întocmai aceleaşi efecte, ca acel al epocilor vechi. Cum sufletul nu se mai îndrepta spre prytaneu, spre zeii protectori, spre pamântul sfânt, ci numai către instituţii şi legi şi cum dealtminteri acestea, în starea de nestabilitate în care se găseau atunci toate cetăţile, se schimbau des, patriotismul deveni un sentiment variabil şi neconsistent, care depinse de împrejurări şi care fu supus aceloraşi fluctuaţii ca şi guvernământul însuşi. Patria nu mai era iubită, decât dacă iubeau regimul politic care prevala acolo într'un anumit moment; acel care găsea legile rele n'avea nimic care sa l lege de cetate.

Patriotismul municipal slabeşte astfel şi dispare din suflete. Părerile fiecărui om îi fură mai sacre decât patria sa şi triumful facţiunei sale îi fu mai scump decât măreţia sau gloria cetăţii. Fiecare ajunse să prefere ora-

şului său natal, daca nu găseşte într'însul instituţii pe plac, oricare alt oraş unde găseşte aceste instituţii în vigoare.

Atunci au început să emigreze mai lesne. Exilul e mai puţin temut. Ce-i mai interesa atunci faptul că erau excluşi din prytaneu şi lipsiţi de apă lustrală? Se obicinuiau cu uşurinţă să nu se mai gândească deloc la zeii protectori şi să se lipsească şi de patrie.

De aci până la a se înarma împotriva ei, nu era cale prea lungă. S'au aliat cu unele oraşe inamice pentru a face să triumfe partidul lor în cetate. Intre doi Argieni unul dorea un guvernământ aristocratic şi deci îi era mai dragă Sparta decât Argos, celalt prefera democraţia, deci iubia Atena. Nici unul nici celalt nu ţineau prea mult la independenţa cetăţii lor, şi nu le era desagreabil să se socotească supuşii unui alt oraş, cu condiţia ca acesta să susţină partidul lor în Argos. Vedem limpede în Thucydide şi'n Xenophon că această predispoziţie a spiritelor nascu şi făcu să dureze atât de mult rasboiul poloponesiac. La Plateea cei bogaţi erau de partea Thebei şi a Lacedemoniei, democraţii de partea Atenei. La Corcira partidul popular era pentru Atena şi aristocraţia pentru Sparta [1]. Atena avea aliate în toate oraşele din Pelopones şi Sparta în toate oraşele ioniene. Thucydide şi Xenophon se potrivesc atunci când spun că nu exista nici o cetate în care partidul popular să nu fie favorabil Atenienilor şi aristocraţia Spartanilor [2]. Acest răsboi reprezintă o sforţare generală pe care o fac Grecii pentru a stabili pretudindeni o aceiaşi constituţie, odata cu hegemonia unui oraş; unii însă doresc aristocraţia sub protecţia spartană, alţii democraţia cu sprijinul Atenei. Se întâmplă acelaş lucru şi în timpul lui Filip. Partidul aristocratic din toate oraşele dorea dominaţia Macedoniei. In timpul lui Filopemen, rolurile erau intervertite, însă sentimentele rămâneau aceleaşi. Partidul popular primea dominaţia macedoneană şi toţi

[1] Thucydide, III, 69–72; IV, 46–48; III, 82.
[2] Thucydide, III, 47. Xenophon, *Helenicele*, VI.

cei care erau pentru aristocraţie se alăturau de liga acheană. Astfel dorinţele şi afecţiunile oamenilor nu mai aveau cetatea drept obiect. Erau foarte puţini Greci care să fie gata să sacrifice independenţa municipala, pentru a putea avea constituţia pe care o preferau.

Cât despre oamenii cinstiţi şi scrupuloşi, neînţelegerile perpetue al căror martor erau, îi desgustau de regimul municipal. Ei nu puteau să iubească o societate în care trebuia să te lupţi în fiecare zi, unde săracul şi bogatul se răsboiau vecinic, şi unde vedeau alternând mereu violenţele populare şi răsbunările aristocratice. Voiau să scape de un regim care, după ce produsese o adevărată măreţie, nu mai producea decât suferinţe şi ură. Incepură să simtă nevoia să iasă din sitemul municipal şi să ajungă la altă formă de guvernământ decât cetatea. Mulţi oameni se gândeau cel puţin să stabilească mai presus de cetăţi, un fel de putere suverană, care să vegheze la menţinerea ordinei şi care să silească pe aceste mici societăţi turbulente să trăiască în pace. Astfel Focion, un bun cetăţean, sfătuia pe compatrioţii săi să primească autoritatea lui Filip, şi le promitea cu acest preţ pacea şi siguranţa.

In Italia lucrurile se petreceau la fel. Cetăţile din Latium sau cele etrusce şi Sabine, erau turburate de aceleaşi revoluţii şi aceleaşi lupte şi dragostea de cetate dispărea. Ca şi în Grecia fiecare se apropia bucuros de un oraş străin, pentru a face să prevaleze părerile sau interesele sale, în cetate.

Aceste stări de spirit făcură norocul Romei. Ea sprijini pretutindeni aristocraţia şi pretutindeni aristocraţia fu aliata sa. Să cităm câteva exemple. *Gens* Claudia, părăsi teritoriul Sabin în urma certurilor interne şi se duse la Roma, pentru că prefera instituţiile romane acelora ale patriei sale. In aceiaşi epocă multe familii latine emigrară la Roma, pentrucă nu mai simpatizau regimul democratic din Latium şi pentru că Roma restabilise tocmai dominaţia patriciatului [1]. La Ardeea aristocraţia şi plebea fiind în luptă, plebea chemă pe Volsci

[1] Denys, VI, 2.

în ajutorul său și aristocrația predă cetatea în mâinile Romanilor [1]. Etruria era cuprinsă de neînțelegeri. Veii răsturnase guvernământul său aristocratic; Romanii o atacară și celelalte societăți etrusce în care mai domina încă aristocrația sacerdotală, refuzară să vie în ajutorul Veienilor. Legenda adaugă că în acest războї Romanii răpiră un aruspiciu veian și îl făcu să le încredințeze oracolele care le asigurau victoria. Această legendă nu ne lasă ea oare să întrezărim că preoții etrusci deschiseră orașul Romanilor?

Mai târziu, când Capua se revoltă împotriva Romei, se observă cum cavalerii, adică corpul aristocratic nu luă parte la această revoluție [2]. In 313, cetățile Ausona, Sora, Minturna, Vescia, fură predate Romanilor de partidul aristocratic [3]. Atunci când Etruscii se coalizară împotriva Romei, această înseamnă că se stabilise și la dânșii guvernul popular; singură cetatea Aretium refuză să intre în această coaliție; căci aristocrația prevala încă în Aretium [4]. Când Anibal se afla în Italia toate cetățile erau agitate; însă nu era vorba de independență; în fiecare cetate aristocrația era de partea Romei și plebea pentru Cartaginei [5]:

Felul în care era guvernată Roma ne poate lămuri această preferință constantă pe care aristocrația o avea pentru dânsa. Seria revoluțiilor se desfășura ca și în toate cetățile, mai încet însă. In 509 când cetățile latine aveau acum tyrani, o reacțiune patriciană reuși în Roma. Democrația se ridică apoi, dar cu încetul, cu multă măsură, și moderație.

Guvernământul roman fu deci mai mult timp aristocratic decât ori care altul și putu să fie mult timp speranța partidului aristocratic.

[1] Titu-Liviu, IV, 9, 10.
[2] Titu-Liviu, 11.
[3] Titu-Liviu, IX, 24, 25.
[4] Titu-Liviu, IX, 32; X, 3.
[5] Titu-Liviu, XIII, 13, 14 și 39; XXIV, 2: *Unus velut morbus invaserat omnes Italiae civitates ut plebs ab optimatibus dissentiret, senatus Romanis faveret, plebs ad Poenos rem traheret.*

E adevărat că democrația sfârși prin a eși biruitoare la Roma; însă chiar și atunci procedeele și aceiace am putea numi artificiile de guvernământ rămaseră aristocratice. In comițiile centuriate voturile erau repartizate după bogăție. Și se întâmplă aproape la fel și în condițiile de triburi. De drept, nicio deosebire de bogăție nu era admisă; de fapt, clasa săracă fiind închisă în patru triburi urbane, n'avea decât patru sufragii să opună celor treizeci și unu ale clasei proprietarilor. De altfel, nimic nu era mai liniștit, deobicei, decât aceste întruniri. Nimeni nu vorbea afara de prezident sau de acela căruia i se dădea cuvântul. Oratorii nu erau ascultați; se discuta foarte puțin; totul se reducea de cele mai multe ori în a vota prin da sau nu și a socoti voturile. Această ultimă operație fiind foarte complicată, cerea mult timp și multă liniște. Trebuie să adăugăm că Senatul nu se reînoia în toți anii, ca în cetățile democratice ale Greciei. Legal, el era compus la fiecare cinci ani *(un lustru)* de censori; în realitate, listele erau foarte asemănătoare dela un *lustru* la altul și membrii excluși erau o raritate; astfel că Senatul era un corp viager, care se recruta aproape singur și unde se poate observa că deobicei fii succedau părinților lor. Era în adevăr un corp oligarhic.

Moravurile erau și mai aristocratice încă decât instituțiile. Senatorii aveau locuri rezervate la teatru. Bogații singuri serveau în cavalerie. Gradele în armată erau în mare parte rezervate tinerilor din familiile mari; Scipio nu avea încă 16 ani când comanda un escadron [1].

Dominația clasei bogate se susținu la Roma mai mult timp decât în oricare alt oraș. Aceasta din două cauze. Una că s'au făcut cuceriri mari, iar câștigurile au fost ale

[1] Pliniu, XIV, 1, 5: *Senator, censu legi, judex fieri censu, magistratum ducemque nihil magis exornare quam censum.* Ceiace Pliniu spune aci nu se aplică numai ultimelor timpuri ale republicei. La Roma a existat întotdeauna un cens pentru Senator, un cens pentru cavaler și chiar pentru a fi legionar; de îndată ce a existat un corp de judecători, a trebuit să fie cineva bogat ca să facă parte dintr'însul, astfel că dreptul de a judeca a fost întotdeauna privilegiul claselor superioare.

clasei bogate; toate pământurile răpite celor învinşi fură date în posesiunea ei; ea luă în stăpânire şi comerţul ţărilor cucerite, şi-şi adăugă enormele beneficii ale încasărei impozitelor şi ale administraţiei provinciilor. Aceste familii, îmbogăţindu-se astfel cu fiecare generaţie, deveniră cu timpul enorm de bogate şi fiecare dintre ele însemna o putere faţă de popor. Cealaltă cauză era că Romanul, chiar şi cel mai sărac, avea un respect înăscut pentru bogăţie. Atunci când adevărata clientelă dispăruse de multă vreme, ea fu reînviată sub forma unui omagiu adus marilor averi; şi se stabili obiceiul ca proletarul să meargă în fiecare dimineaţă să-i salute pe cei bogaţi şi să le ceară hrana zilnică.

Aceasta nu însemnă că lupta dintre bogaţi şi săraci nu a fost şi la Roma ca în toate părţile. Ea însă n'a început decât în timpul Grahilor, adică după ce cucerirea era aproape terminată. De altfel această luptă n'a avut niciodată la Roma caracterul violent pe care-l avea pretutindeni. Poporul de jos din Roma nu invidia cu prea multă tarie bogăţia; ajută slab pe Grahi; nu voi să creadă că aceşti reformatori lucrau pentru binele lui, şi-i părăsi în momentul decisiv. Legile agrare, înfăţişate de atâtea ori celor bogaţi ca o ameninţare, lăsară întotdeauna poporul destul de indiferent şi nu-l agitară decât la suprafaţă. Se vede foarte bine de aci că ei nu doreau cu prea multă tărie să posede pământuri; de altfel dacă i se oferea împărţirea pământului public, adică a domeniilor statului, el nu avea gândul să despoaie pe cei bogaţi de proprietăţile lor. Jumătate, dintr'un respect învechit, şi jumătate din obicinuinţa de a nu face nimic, îi era drag să trăiască alături şi la umbra celor bogaţi.

Această clasă avu cuminţenia să admită într'însa familiile cele mai importante, din oraşele supuse sau aliate. Tot ceiace era bogat în Italia ajunse, puţin câte puţin, să formeze clasa bogată dela Roma. Acest corp crescu mereu ca importanţă şi fu stăpân al statului. Exercită singur magistraturile, pentrucă ele costau mult, trebuind să fie cumpărate; şi singur compunea Senatul,

pentrucă era nevoe de un cens foarte ridicat, pentru a putea fi senator. Astfel am văzut producându-se acest fapt ciudat, că în potriva legilor care erau democratice, se formă o noblețe și că poporul, care era atotputernic, suferi ca ea să se ridice deasupra lui și nu-i făcu niciodată o opoziție adevărată.

Roma era deci în secolul al III-lea și al doilea înaintea erei noastre, orașul cel mai aristrocratic guvernat din Italia și Grecia. Să observăm că, dacă în afacerile interioare, Senatul era obligat să menajeze poporul, în ceeace privea politica externă era stăpân absolut. El era acela care primea ambasadorii, care încheia alianțele, care ratifica actele generalilor, care determina condițiile puse celor învinși; fapte care, pretutindeni aiurea, erau în atribuțiile adunării populare. Străinii, în legăturile lor cu Roma, n'aveau deci niciodată aface cu poporul; ei n'auzeau vorbindu-se decât despre Senat și erau întreținuți în ideia că poporul n'avea nici o putere. Iată părerea pe care un Grec o exprima lui Flamininus: „In țara voastră, spune el, bogăția guvernează și totul îi este supus“ [1].

A rezultat de aci că în toate cetățile aristocrația își îndrepta ochii spre Roma, se bizuia pe dânsa, o lua drept protectoare și se lega de soarta ei. Aceasta era cu atât mai mult îngăduit, cu cât Roma nu era pentru nimeni un oraș străin: Sabini, Latini, Etrusci, vedeau într'însa un oraș sabin, latin sau etrusc, și Grecii credeau că regăsesc într'însa Greci.

De îndată ce Roma se înfățișă Greciei (199 înaintea lui Christ), aristocrația i se supuse. Aproape nimeni atunci nu-și închipuia că s'ar putea face alegere între independență și supunere. Pentru cea mai mare parte dintre oameni, nu era vorba decât de partidul aristocratic sau cel popular. In toate cetățile, acesta era de partea lui Filip, a lui Antiohus, sau a lui Perseu, celalt de partea Romei. Putem vedea în Polybiu și în Titu-Liviu că dacă în 198 Argos își deschide porțile Macedonenilor, o face

[1] Titu-Liviu, XXIV, 31.

pentrucă poporul domina acolo; şi anul următor partidul celor bogaţi dădu Opuntul Romanilor; la Acarnanieni aristocraţia făcu un tratat de alianţă cu Roma, însă în anul următor acest tratat este rupt, pentrucă între timp democraţia a reluat conducerea; Teba este aliată cu Filip atâta vreme cât partidul popular e cel mai puternic şi se apropie de Roma deîndată ce aristocraţia devine stăpână. La Atena, la Demetriada, la Foceea, poporul este ostil Romanilor; Nabis, tyranul democrat, poartă răsboi împotriva lor; liga Acheană, atât timp cât este guvernată de aristocraţie, le este favorabilă; oameni ca Filopemen şi Polybiu, doresc independenţa naţională, preferă însă dominaţia romană democraţiei; chiar şi liga acheană la un moment dat, e stăpânită de partidul popular; şi din acest moment liga e duşmana Romei. Diaeos şi Critolaos sunt totdeodată căpeteniile partidului popular şi generalii Ligei împotriva Romanilor; combat cu vitejie la Scarpeea şi Leucopetra, poate mai puţin pentru independenţa Greciei cât pentru triumful democraţiei.

Asemenea fapte ne spun destul de limpede cum Roma, fără a face eforturi mari, a obţinut imperiul. Spiritul municipal dispărea puţin câte puţin. Dragostea de independenţă devenea un sentiment foarte rar şi oamenii erau cu totul legaţi intereselor şi pasiunilor de partid. Pe nebăgate de seamă cetatea era uitată. Barierile care despărţiseră odinioară oraşele şi făcuseră din ele tot atâtea mici lumi deosebite, al căror orizont mărginea dorinţele şi gândurile fiecăruia, cădeau una după alta. Nu se mai deosebea, în toată Italia şi în toată Grecia, decât două grupuri: de o parte clasa aristocratică, de alta partidul popular; una dorea dominaţia Romei. celalt o respingea. Aristocraţia învinse şi Roma dobîndi imperiul.

4° *Roma distruge pretutindeni regimul municipal.*

Instituţiile cetăţii antice fuseseră slăbite şi epuizate printr'o serie de revoluţii. Dominaţia romană a avut drept prim rezultat faptul că le-a distrus complect şi a şters şi ceiace mai rămăsese dintrânsele.

Putem vedea acest lucru, dacă observăm în ce condiţie căzură popoarele pe măsură ce fură supuse de Roma.

Trebuie mai întâi să înlăturăm din spiritul nostru, toate obiceiurile politicei moderne şi să nu ne reprezentăm popoarele intrând unul după altul în statul roman, aşa după cum în zilele noastre provinciile cucerite sunt anexate unui stat care primind aceşti noi membrii îşi lărgeşte limitele. Statul roman, *civitas romana*, nu se mărea prin cuceriri; nu cuprindea decât tot familiile care figurau în ceremonia religioasă a censului. Teritoriul roman, *ager romanus* nu se întindea mai departe; ci rămânea închis în limitele imuabile pe care i le trăsese regii şi pe care ceremonia Ambarvalilor le sanctifica în fiecare an. Două lucruri numai se măreau cu fiecare cucerire: era dominaţia Romei, *imperium romanum* şi teritoriul aparţinând statului roman, *ager publicus*.

Atât timp cât a durat republica nu i-a venit nimănui în gând că Romanii şi celelalte popoare ar putea să formeze o aceiaşi naţiune. Roma putea foarte bine să primească la dânsa individual câţiva învinşi să-i găzduiască în cetate şi să-i transforme cu timpul în Romani; ea însă nu putea să asimileze o întreagă populaţie străină cu populaţia sa şi un întreg teritoriu cu teritoriul său. Aceasta nu ţinea de politica particulară a Romei, ci de un principiu constant în antichitate, principiu de care Roma s'ar fi despărţit mai bucuros decât oricare alt oraş, de care însă nu se putea emancipa în întregime. Prin urmare, atunci când un popor era supus, el nu intra în statul roman, *in civitate*, ci numai sub dominaţia romană, *in imperior*. Nu se unea cu Roma, aşa cum astăzi provinciile sunt unite cu Capitala; între dânsa şi popoare, Roma nu cunoştea decât două feluri de legături: supunerea sau alianţa *(dedititii şi socii)*.

Ni s'ar părea după acestea că instituţiile municipale puteau supraveţui la cei învinşi şi că lumea putea fi un vast ansamblu de cetăţi deosebite între dânsele şi având în fruntea lor o cetate stăpână. Or, nu era aşa. Cucerirea

romana avea de efect să săvârşească în interiorul fiecărei cetăţi, o adevărată transformare.

Deoparte erau supuşii, dedititii, adică acei care pronunţaseră formula *deditio*, predaseră poporului roman „persoana, zidurile, pământurile, apele, casele, templele şi zeii lor". Renunţaseră deci nu numai la guvernamântul lor municipal, ci şi la tot dreptul lor privat. Din acest moment aceşti oameni nu mai formează între ei un corp politic; nu mai au nimic din ceiace se cheamă societate regulată. Oraşul lor putea să rămână în picioare, cetatea însă dispăruse. Dacă continuau să trăiască împreună, o făceau fără să aibe instituţiuni, legi, sau magistraţi. Autoritatea arbitrară a unui *praefectus* trimis de Roma, menţinea între dânşii ordinea materială [1].

De altă parte erau aliaţii, *foederatii* sau *socii*. Erau trataţi mai bine. In ziua în care intraseră sub dominaţia romană, se stipulase că-şi păstrau regimul lor municipal şi vor rămâne organizaţi în cetăţi. Ei continuau să aibă deci în fiecare oraş, o constituţie proprie, magistraturi, un Senat, un prytaneu, legi şi judecători. Oraşul trecea drept independent şi părea că nu are alte legături cu Roma decât acele ale unui aliat. Totuşi, în termenii tratatului, care fusese redactat în momentul cuceririi, Roma întrodusese această formulă: *Majestatem populi romani comiter conservato* [2]. Aceste cuvinte stabileau dependenţa cetăţii aliate faţă de cetatea stăpână şi cum erau foarte vagi, rezulta dintr'însele că măsura acestei dependenţe era întotdeauna la voia celui mai tare. Aceste oraşe, care erau numite libere primeau ordine dela Roma, ascultau de proconsuli şi plăteau impozite publicanilor; magistraţii lor dădeau socoteală guvernatorului provinciei, care primea deasemenea şi apelurile judecătorilor lor [3]. Ori, astfel era natura regimului municipal

[1] Titu-Liviu I, 38; VII, 31; IX, 20; XXVI, 16; XXVIII, 34. Cicero, *de lege agr.* I, 16; II, 32. Festus, V *Praefecturae*.

[2] Cicero, Pro Balbo.

[3] Titu-Liviu XLV, 18. Cicero, *Ad Att.*, VI, 1; VI, 2 Apian, *Răsboaiele civile* I, 102. Tacit XV, 45.

la cei vechi, încât era nevoe sau de o independenţă complectă, sau să înceteze de a mai exista. Intre menţinerea instituţiilor cetăţii şi subordonarea unei puteri străine, era o contrazicere, care nu apare poate destul de limpede în ochii celor moderni, care însă trebuia să impresioneze pe toţi oamenii acestei epoci. Libertatea municipală şi stăpânirea Romei nu se puteau concilia; prima nu putea să fie decât o aparenţă, o minciună sau un amuzament bun să distreze oamenii. Fiecare din aceste oraşe trimetea aproape în fiecare an o deputaţiune la Roma şi afacerile sale cele mai intime şi mai minuţioase erau aranjate în Senat. Ele mai aveau încă şi magistraţii lor municipali, arhonţi şi strategi, aleşi în mod liber; arhontele însă nu avea altă ocupaţie decât să-şi înscrie numele în registrele publice, pentru a însemna anul şi strategul, odinioară şef al armatei şi al statului, nu mai avea decât grija drumurilor şi inspecţia pieţelor [1]. Instituţiile municipale dispăreau astfel şi la popoarele aliate ca şi la cele supuse; era numai deosebirea că primele mai păstrau înca formele exterioare. La drept vorbind, cetatea, aşa cum o concepuse antichitatea, nu se mai întâlnea decât la Roma [2].

De altfel, Roma distrugând pretutindeni regimul cetăţii nu-l înlocueşte cu nimic. Popoarelor cărora le distrugea instituţiile, nu le dedea altele în loc. Nici nu se gândea măcar să creieze instituţii noui pe care să le poată utiliza. Nu dădu niciodată o constituţie popoarelor cari compuneau imperiul şi nu ştiu să stabilească reguli fixe pentru a-i guverna. Chiar autoritatea pe care o executa asupra lor n'avea un caracter de regularitate. Cum aceste popoare nu făceau parte din Statul, din cetatea sa, ea n'avea asupra lor nici o acţiune legală. Supuşii săi îi erau străini; de aceia avea faţă de dânşii această pu-

[1] Filostrate, *Viaţa Sofiştilor*, I, 23. Boeck, *Corp. inscr.*, passim.
[2] Mai târziu Roma a ridicat pretutindeni regimul municipal, însă trebue să înţelegem că acest regim municipal al imperiului nu semăna decât în aparenţă cu acel al timpurilor anterioare; n'avea nici principiile, nici spiritul acestuia. Cetatea galică sau greacă din secolul Antoninilor este cu totul altceva decât cetatea antică.

tere neregulată şi nelimitată pe care o dădea cetăţeanului anticul drept municipal în privinţa străinilor sau inamicilor. Pe acest principiu se bază multă vreme administraţia romană şi iată cum proceda.

Roma trimetea pe unul din cetăţenii săi într'o ţară: această ţară devenea *provincia* acestui om, adică rămânea în grija şi în sarcina sa, era o afacere personală; acesta era sensul cuvântului *provincia* în vechea limbă. In acelaş timp conferea acestui cetăţean *imperium;* aceasta însemna că se deposeda în favoarea lui şi pentru un timp determinat, de suveranitatea pe care o poseda asupra ţărei. De atunci acest cetăţean reprezintă în persoana sa toate drepturile republicei, şi cu acest titlu era stăpân absolut. Hotăra cifra impozitelor; exercita puterea militară; împărţea justiţia. Raporturile sale cu supuşii sau aliaţii nu erau regulate de nici o constituţie. Când judeca, o făcea după propria sa voinţă; nici o lege nu putea să i se impună lui, nici legea provincialilor, deoarece era Roman, nici legea romană, deoarece judeca provinciali. Pentru ca să fi putut exista legi între dânsul şi administraţii săi, ar fi trebuit ca să le facă el însuşi: căci numai el singur se putea lega. Astfel, *imperium,* demnitatea cu care era învestit, cuprindea şi puterea legislativă. De aci vine faptul că guvernatorii avură dreptul şi contractară obiceiul de a publica, odată cu intrarea lor într'o provincie, un cod de legi, pe care îl numeau *edict,* şi căruia se angajau moralmente să se conforme. Cum guvernatorii se schimbau în fiecare an însă. codurile se schimbară de asemenea, prin faptul că legea nu isvora decât din voinţa omului momentan învestit cu *imperium.* Acest principiu era atât de riguros aplicat încât atuncea când o judecată fusese începută de un guvernator, fără să fi putut să fie executată în întregime în momentul plecărei sale din provincie, sosirea noului succesor anulà de plin drept această judecată şi procedura trebuia să fie reîncepută [1].

Atât era de importantă omnipotenţa guvernatorului.

[1] Gaius, IV, 103-106.

El era legea personificată. Atunci când provincialii voiau să invoace justiţia romană împotriva instanţelor şi crimelor sale, ei nu o puteau face decât dacă găseau un cetăţean roman care să le servească de patron [1]. Căci ei înşişi n'aveau dreptul de a apela la legea cetăţei şi nici să se adreseze tribunalelor sale. Erau străini; limbagiul juridic şi oficial îi numea *peregrini;* tot aceia ce spunea legea despre *hostis* continua să le fie aplicat şi lor.

Situaţia legală a locuitorilor imperiului apare limpede în scrierile jurisconsulţilor romani. Se vede că popoarele sunt considerate ca nemai având legile lor proprii şi nici pe cele romane. Pentru dânşii dreptul nu există deci sub nici un aspect. In ochii jurisconsultului roman provincialul nu e nici soţ, nici tată, adică legea nu-i recunoaşte nici puterea maritală, nici autoritatea părintească. Proprietatea nu există pentru dânsul; există chiar o îndoită imposibilitiate în privinţa dreptului de proprietate: imposibilitate, din cauza condiţiei personale, căci nu este cetăţean roman; imposibilitate, din cauza situaţiei pământului său, căci nu este pământ roman, şi legea nu admite proprietate complectă decât în limitele lui *ager romanus* [2]. Aşa jurisconsulţii ne informează că pământul provincial nu-i niciodată proprietate privată, iar oamenii nu pot avea decât posesiunea şi uzufructul [3]. Ori ceea ce spun în secolul al doilea al erei noastre, despre pământul provincial, s'a putut aplica şi pământului italic, mai înainte ca Italia să fi obţinut dreptul de cetate romană, după cum vom vedea îndată.

E deci cunoscut faptul că popoarele, pe măsură ce intrau în *imperiul* Roman, pierdeau religia municipală, guvernământul şi dreptul lor privat. Putem foarte bine

[1] Asupra instituţiei patronajului şi a clientelei aplicat oraşelor supuse şi provinciilor, vezi Cicero: *De officiis* II, 11; *In Cæcilium* 4; in *Verrem*, III, 18; Denys, II, 11; Titu-Liviu, XXV, 29; Valeriu Maxim, IV, 3, 6; Appian, *Războaiele civile*, II, 4.

[2] Şi mai târziu asupra lui *ager italicus*.

[3] Gaius, II, 7: *in provinciali solo dominium populi romani est.* Cf. Cicero, *pro Flacco*, 32.

crede că Roma îmblânzeà în practică partea destructivă pe care o conţinea supuşenia. Astfel vedem foarte bine că, deşi legea romană nu recunoaşte autoritatea părintească, totuşi o lasă să subziste în moravuri. Dacă nu i se îngăduia unui oarecare om să se numească proprietarul pământului, totuşi i se lăsa posesiunea: îşi cultivà pământul, îl vindeà, îl lăsà moştenire.

Nu se spuneà despre acest pământ că ar fi al său ci ca şi al său, *pro suo*. Nu erà proprietatea sa, *dominium*, ci făceà parte din bunurile sale, *in bonis* [1]. Roma imaginà astfel în folosul supusului o sumă de artificii de limbaj. Desigur geniul roman, chiar dacă tradiţiile municipale îl împiedicau să facă legi pentru cei învinşi, nu putea totuşi să suporte ca societatea să fie ameninţată de disolvare. In principiu ei erau puşi în afara dreptului, de fapt ei trăiau ca şi cum ar fi avut unul. In această situaţie, fără toleranţa învingătorului, toate instituţiile celor învinşi erau lăsate în părăsire şi legile lor ameninţau să dispară. *Imperium romanum*, prezintă mai ales sub regimul republican şi senatorial acest ciduat spectacol: o singură cetate rămânea în picioare şi păstrà instituţiile şi dreptul ei; restul, adică optzeci de milioane de suflete, ori n'aveau nici un fel de lege, ori cel puţin n'aveau din acele cari să fi fost recunoscute de cetatea stăpână. Lumea, pe atunci nu erà de cât un haos; forţa însă, arbitrariul, convenţiunea, în lipsa unor legi şi principii, susţineau singure societatea.

Acesta fu efectul cuceririi romane asupra popoarelor cari deveniră succesiv prada lor. In cetate, totul decăzu: mai întâi religia, apoi guvernământul şi însfârşit dreptul privat; toate instituţiile municipale, sdruncinate de mult timp, fură însfârşit desrădăcinate şi desfiinţate. Dar nici o societate religioasă, nici un sistem de guvernare nu înlocuia imediat tot ceeace dispărea. A fost o pauză între momentul când oamenii văzură dizolvându-se regimul municipal şi acela în care se născu un alt mod de

[1] Gaius, I, 54; II, 5, 6, 7.

societate. Naţiunea nu urmă numai decât cetăţii, căci *imperium romanum* nu semăna întru nimic unei naţiuni. Era o mulţime confuză, unde nu există adevărată ordine decât într'un punct central şi unde întreg restul avea numai o ordine factice şi trecătoare şi numai cu preţul supunerii. Popoarele supuse n'ajunseră să se constitue într'un corp organizat decât cucerind, la rândul lor, drepturile şi instituţiile pe care Roma voia să le păstreze pentru dânsa; pentru aceasta, trebuiră să intre în cetatea romană, să-şi facă acolo un loc, să se îndese, s'o transforme şi pe dânsa, astfel ca să facă din ele şi din Roma un singur corp. Fu o operă lungă şi grea.

5° *Popoarele supuse intră pe rând în cetatea romană.*

Am văzut cât de vrednică de plâns era condiţia de supus al Romei şi cât de mult trebuia să fie învidiată situaţia de cetăţean. Nu numai vanitatea avea de suferit; ci şi interesele cele mai scumpe şi mai reale. Cine nu era cetăţean roman, nu era socotit nici soţ nici tată; legal, nu putea fi nici proprietar, nici moştenitor. Aşa de mare era valoarea titlului de cetăţean roman, încât fără dânsul erai înafara dreptului, iar prin el intrai în societatea regulată. Astfel, acest titlu deveni obiectul celor mai vii dorinţe ale oamenilor. Latinul, Italianul, Grecul, mai târziu, Spaniolul şi Galul nădăjduiră să devină cetăţeni romani, singurul mijloc de a avea drepturi şi a însemna ceva. Toţi, unul după altul, aproape în ordinea în care intraseră sub imperiul Romei, luptaseră ca să intre în cetatea romană şi, după lungi sforţări, reuşiră.

Această înceată introducere a popoarelor în Statul roman este ultimul act al lungii istorii a transformării sociale a celor vechi. Pentru a observa acest mare eveniment în toate fazele sale succesive, trebuie să-l vedem de când începe: din secolul al patrulea înainte de era noastră.

Latium fusese supus; din cele patruzeci de mici popoare care-l locuiau, Roma exterminase jumătate, despuiase pe câteva de pământurile lor şi lăsase altora titlul de aliate. In 340 acestea observară că alianţa era în în-

tregime în detrimentul lor, că erau obligate să asculte în totul şi că erau condamnate să risipească, în fiecare an, sângele şi banii lor, numai pentru profitul Romei. Atunci se coalizara; Şeful lor Annius formulă astfel reclamaţiile lor în Senatul Romei: „Să ni se dea egalitatea; să avem aceleaşi legi; să formam cu voi un singur Stat, *una civitas;* să avem un singur nume şi sa ni se spună şi noua Romani“ [1]. Annius enunţa astfel, din anul 340, dorinţa pe care toate popoarele imperiului au conceput-o unul după altul, lucru care nu se va realiza complect decât după cinci secoli jumătate. Atunci o astfel de părere era cu totul noua, cu totul neaşteptată; Romanii o declarară mosntruoasă şi criminală; era, în adevăr, contrară vechii religii şi vechiului drept al cetăţilor. Consulul Manlius răspunse că dacă s'ar întâmpla ca o astfel de propunere să fie primită, el consulul, ar omorî pe cel dintâi Latin care ar veni în Senat; apoi, întorcându-se către altar, lua zeul de mărturie, zicând: „ai auzit, Jupiter, vorbele nelegiuite cari au ieşit din gura acestui om! Ai putea tu să îngădui, zeule, ca un străin să vină să se aşeze în templul tău sfânt, în calitate de senator, de consul?“. Manlius exprimă astfel vechiul sentiment de repulzie care despărţea pe cetăţean de străin. Era organul anticei legi religioase, care prescria ca străinul să fie detestat de oameni, pentrucă era urît de zeii cetăţii. Ii părea imposibil ca un Latin să fie senator, pentrucă locul de reuniune al Senatului era un templu şi pentrucă zeii romani nu puteau suferi în sanctuarul lor prezenţa unui străin [2].

Se iscă rasboiu; Latinii, învinşi, facură *deditio,* adică predară Romanilor oraşele lor, culturile, legile, pământurile. Situaţia lor era crudă. Un consul spunea în Senat că, dacă nu voiau ca Roma să fie înconjurată de un vast pustiu, trebuia reglementată soarta Latinilor cu oarecare clemenţă. Titu-Liviu nu ne explică clar ce s'a

[1] Titu-Liviu, VIII, 3, 4, 5.

[2] Titu-Liviu, VIII, 5; legenda adaugă că autorul unei propuneri aşa de nelegiuite, aşa de contrară vechilor principii ale religiei poliade, fusese izbit de zei de o moarte subită, la ieşirea din curie.

făcut; dacă voim să-l credem, se dădu Latinilor dreptul de cetate romană; dar fără a cuprinde, în ordinea politică, dreptul de vot, nici în ordinea civilă, dreptul de căsătorie; se poate semnalà, în afară de aceasta, că aceşti noui cetăţeni nu erau socotiţi în cens. Se vede foarte bine că Senatul înşela pe Latini, dându-le numele de cetăţeni romani; acest titlu ascundea o **adevărată supunere**, deoarece oamenii cari-l purtau aveau obligaţiile cetăţeanului, fără a avea şi drepturile sale. Aceasta este aşà de adevărat încât mai multe oraşe Latine se revoltara, cerând să li se retragă acest pretins drept de cetate.

Trec o sută de ani şi, fără ca Titu-Liviu să ne înştiinţeze, recunoaştem uşor că Roma şi-a schimbat politica. Condiţia Latinilor având drept de cetate fară vot şi fără *conubium*, nu mai există. Roma le-a reluat titlul de cetăţean, sau mai curând a făcut să dispară această minciună şi s'a decis să dea diferitelor oraşe guvernământul municipal, legile lor, magistraturile lor.

Dar, printr'o măsură de mare dibăcie, Roma *deschidea* o poartă care, oricât de strâmtă ar fi fost, permitea supuşilor să intre în cetatea romană. Ea dădea dreptul ca ori ce Latin care ar fi exercitat o magistratură în oraşul său natal, să devină cetăţean roman la expirarea însărcinării sale [1]. De astă dată, darul dreptului de cetate era complect şi fără rezervă: voturi, magistraturi, inscripţie la cens, căsătorie, drept privat, toate se găsesc aici. Roma se resemna să împartă cu străinul religia sa, guvernul, legile sale; numai că, favorurile sale erau individuale şi se adresau nu oraşelar întregi, ci câtorva oameni din fiecare din ele. Roma nu primea în sânul său decât ceeace era mai bun, mai bogat, mai considerat în Latium.

Acest drept de cetate devine atunci preţios, mai întâi pentrucă era complect, apoi pentrucă era un privilegiu. Prin el puteai figura în comitiile celui mai puternic oraş al Italiei; puteai fi consul şi comanda legiunile. Avea cu ce să satisfacă şi ambiţiunile cele mai modeste; graţie lui se putea alia, prin căsătorie, cu o familie ro-

[1] Appian, *Războaiele civile*, II, 26. Cf. Gaius, I, 95.

mană; se putea stabili la Roma și să fie acolo proprietar; putea face comerț în Roma, care devenia cea dintâi piață comercială a lumii. Putea intra în companiile publicanilor, adică să ia parte la enormele beneficii pe care le procura perceperea impozitelor sau specularea pământurilor numite *ager publicus*. In orice loc ar fi locuit, era proteguit foarte bine; scăpa autorității magistraților municipali și era la adăpost chiar de capriciul magistraților romani. A fi cetățean al Romei, câștigai în onoruri, bogăție, siguranță.

Latinii se arătară deci grăbiți să caute acest titlu și uzară de toate felurile de mijloace pentru a-l dobândi. In ziua când Roma voi să se arate ceva mai severă, descoperi că 12.000 dintre aceștia îl obținuseră prin fraudă [1].

De obiceiu Roma închidea ochii, gândind că prin asta populația sa se mărea și că pierderile războiului erau reparate. Dar orașele latine sufereau; bogații lor locuitori deveniau cetățeni romani și Latium sărăcea. Impozitul, căci cei mai bogați erau scutiți, fiind cetățeni romani, devenia din ce în ce mai greu și contigentul de soldați pe care trebuia să-l furnizeze la Roma era în fiecare an din ce în ce mai greu de complectat. Cu cât era mai mare numărul acelora cari obțineau cetățenia, cu atât devenia mai grea condiția acelora cari n'o aveau. Veni un timp când orașele latine cerură ca acest drept de cetate să încetze de a fi un privilegiu.

Orașele italice cari, supuse de mai bine de două secole, erau aproape în aceiași condițiuni ca orașele latine și vedeau și dânsele pe cei mai bogați locuitori ai lor părăsindu-le pentru a deveni Romani, reclamară pentru dânsele acest drept de cetate. Soarta supușilor sau a aliaților devenise cu atât mai puțin suportabilă în această epocă, cu cât democrația romană agita atunci marea chestiune a legilor agrare. Ori principiul tuturor acestor legi era că nici supusul, nici aliatul nu puteau fi proprietari ai pământului, fără un act formal din partea cetății și că cea mai mare parte din pământurile italiene apar-

[1] Titu-Liviu, XXXIX, 3.

ţineau republicii; un partid cerea ca aceste pamânturi, ocupate aproape toate de italici, să fie reluate de Stat şi împărţite săracilor din Roma. Italicii erau deci ameninţaţi de o ruină generală; simţeau puternic nevoia de a avea drepturi civile şi nu le puteau avea decât devenind cetăţeni romani.

Răsboiul care urmă fu numit *răsboiul social;* în adevăr aliaţii Romei luau armele pentru a nu mai fi aliaţi şi a deveni Romani. Roma victorioasă fu totuşi constrânsă să acorde ceiace i se cerea şi Italicii obţinură încetăţenirea. Asimilaţi de atunci Romanilor, ei putură vota în for; în viaţa privată fură conduşi de legile romane: dreptul lor asupra pământului le fu recunoscut şi ogorul italic la fel ca şi ogorul roman, putu fi stăpânit individual. Atunci se stabili *jus italicum*, care era dreptul nu al persoanelor italice, pentrucă italicul devenise roman, ci al pământului Italic, care deveni susceptibil de a fi posedat ca proprietate, aşa ca şi cum ar fi fost *ager romanus*[1].

Incepând dela această dată. Italia întreagă formă un singur Stat. Mai rămânea să se facă să intre în unitatea romană provinciile.

Trebuie făcut o distincţie între provinciile din Occident şi Grecia. In Apus erau Galia şi Spania care. înainte de cucerirea Romană, nu cunoscuse adevăratul regim municipal. Roma creie acest regim pentru aceste popoare, fie că dânsa nu credeà posibil să le guverneze altfel, fie că, pentru a le asimila încetul cu încetul populaţiilor italice, trebuià să le facă să străbată acelaş drum pe care îl urmase aceste popoare. Astfel se explică faptul că Impăraţii, cari suprimau orice viaţă politică la Roma, întreţineau cu grije formele libertăţii municipale în provincii. Se formă astfel cetăţi în Galia; fiecare din ele avu Senatul său, corpul său aristocratic, magistraturile

[1] Astfel este numit de atunci în drept *res mancipi*. Ulpian, XIX, 1 *Jus italicum*, care exista după toate aparenţele în timpul lui Cicero e menţionat pentru prima dată de Pliniu, *Ist. nat.*, 3, 25; III, 21, 139; el se aplicà, printr'o extensiune naturală, teritoriului mai multor oraşe situate în mijlocul provinciilor. Vezi *Digeste*, c. L, titlu 15.

elective; fiecare avu chiar cultul său local, *Genius*, divinitatea poliadă, după chipul celei care era în vechea Grecie şi în vechea Italie. Ori acest regim municipal care se stabilea astfel, nu împiedeca pe oameni să ajungă la cetatea romană; din contră îi pregătea. O erarhie abil combinată între aceste oraşe arăta gradele prin care ele trebuiau să se apropie pe nesimţite de Roma, pentru a se asimila în sfârşit cu dânsa. Se deosebea: 1° Aliaţii, care aveau un guvernământ şi legi proprii şi nici o legătură de drept cu cetăţenii romani; 2° Coloniile care se bucurau de dreptul civil al Romanilor, fără a avea drepturile politice; 3° oraşele de drept italic, adică acelea cărora favoarea Romei le acordase dreptul de proprietate complectă asupra pământurilor lor, ca şi cum aceste pământuri ar fi fost în Italia; 4° oraşele de drept latin, adică acele ale căror locuitori puteau, după obiceiul altădată stabilit în Latium, să devină cetăţeni romani, după ce exercitaseră o magistratură municipală. Aceste doesebiri erau aşa de adânci încât între persoane de două categorii diferite, nu era posibilă nici căsătoria, nici o altă relaţie legală. Dar împăraţii avură grijă ca oraşele să se poate ridica, prin trecerea timpului şi din treaptă în treaptă, dela condiţia de supus sau de la aceea de aliat, la dreptul italic şi dela dreptul italic la dreptul latin. Când un oraş ajungea aici, principalele sale familii deveniau romane, una după alta.

Grecia intră şi dânsa puţin câte puţin în Statul roman. Fiecare oraş păstra mai întâi formele şi mecanismul regimului municipal. In momentul cuceririi, Grecia se arătase doritoare de a-şi păstra autonomia sa; îi fu lăsată şi poate mai multă vreme decât voi dânsa. După câteva generaţii aspiră să devină romană; vanitatea, ambiţia, interesul, contribuiră la aceasta.

Grecii n'aveau pentru Roma acea ură pe care o porţi deobiceiu unui stăpân străin; ei o admirau, aveau pentru dânsa admiraţie; din proprie iniţiativă îi consacrau un cult şi-i ridicau temple ca unui zeu. Fiecare oraş uita divinitatea sa poliadă şi adora în locul său zeiţa Roma şi zeul Cesar; cele mai frumoase sărbători le erau con-

sacrate şi primii magistraţi n'aveau funcţiune mai înaltă decât aceea de a celebra cu mare pompă jocurile Augustale [1]. Oamenii se obişnuiau astfel să ridice ochii deasupra cetăţilor lor; ei vedeau în Roma cetatea prin excelenţă, adevărata patrie, pritaneul tuturor popoarelor. Oraşul în care se născuseră li se păreà mic, interesele lui nu-i preocupa, recompensele care îi erau date nu-i mai satisfăceau ambiţia. Nimic nu valora cât cetăţenia romană. E adevărat că sub împăraţi, acest titlu nu mai conferea drepturi politice; dar oferea avantagii dintre cele mai solide, pentrucă omul care-l poseda dobîndea în acelaş timp dreptul de deplină proprietate, dreptul de căsătorie, autoritatea părintească şi întreg dreptul privat al Romei. Legile pe care fiecare le găsea în oraşul său erau legi variabile şi fără bază, care aveau numai o valoare de toleranţă; Romanul le dispreţuia şi însăşi Grecul le preţuia puţin.

Pentru a avea legi fixe, recunoscute de toţi şi în adevăr sfinte, trebuia să aibă legile romane.

Nu se vede nici Grecia întreagă, nici chiar un oraş grec care să fie cerut formal acest drept de cetate, atât de dorit; dar oamenii lucrară individual ca să-l dobîndească şi Roma admise aceasta cu destulă bunăvoinţă. Unii îl obţinură prin favoarea împăratului; alţii îl cumpărară; erà acordat acelora cari dădeau trei copii societaţii sau cari servèau în anumite corpuri ale armatei; uneori era deajuns pentru a-l obţine să fi adus grâu la Roma. Un mijloc uşor şi prompt de a-l dobîndi era de a se vinde ca sclav unui cetăţean roman; căci liberarea, în formele legale, ducea la dreptul de cetăţean [2].

Omul care poseda titlul de cetăţean roman nu mai făcea parte nici civilimente, nici politiceşte, din oraşul său natal. Putea să continue să locuiască, dar era socotit străin [3]; nu mai era supus legilor oraşului, nu se mai su-

[1] Grecii ridicaseră temple zeiţei Roma din anul 195, adică înainte de a fi cuceriţi. Tacit, *Annale*, IV, 56; Titu-Liviu, XLIII, 6.

[2] Suetoniu, *Neron*, 24. Petroniu, 57. Ulpian, III. Gaius, I, 16, 17.

[3] Devenea străin chiar de familia sa dacă ea n'avea ca şi dânsul dreptul de cetate. N'o moştenea. Pliniu, *Panegyric*, 37.

punea magistraților săi, nu mai suporta sarcinele bănești. Erà consecința vechiului principiu, care nu îngăduia ca acelaș om să aparțină în acelaș timp la două cetăți [1]. Se întâmplă în mod natural că după câteva generații să fie în fiecare oraș, un destul de mare număr de oameni și de obiceiu erau cei mai bogați, cari să nu recunoască nici guvernământul, nici dreptul acestui oraș. Regimul municipal pieri astfel încetul, ca de moarte naturală. Veni o zi când cetatea deveni un cadru care nu mai închidea nimic, când legile locale nu se mai aplicau aproape nimănui, când judecătorii municipali nu mai avură justițiabili.

Insfârșit, când opt sau zece generații suspinară după dreptul de cetate romană și când obținuse tot ceeace valora ceva, atunci apăru un decret imperial, care-l acordă tuturor oamenilor liberi, fără deosebire.

Ceeace-i ciudat aici e că nu se poate spune cu siguranță nici data acestui decret, nici numele prințului care l-a dat. Cu oarecare aparență de adevăr i s'a făcut această onoare lui Caracala, adică unui prinț care n'a avut niciodată vederi prea înalte; dealtfel nu i se atribuie decât o simplă măsură fiscală. Nu se întâlnesc în istorie decrete mai importante decât acesta: suprimă deosebirea care exista dela cucerirea romană între poporul domnitor și popoarele supuse; făcea chiar să dispară distincția, mult mai veche, pe care religia și dreptul o pusese între cetăți. Totuși, istoricii din acest timp n'au luat notă și nici nu-l cunoșteau decât prin două texte ale jurisconsulților și o scurtă indicație a lui Dion Cassius [2]. Dacă acest drept n'a izbit atenția contemporanilor și n'a fost observat de

[1] Cicero, *pro Balbo,* 28; *pro Archia;* 5; *pro Cæcina,* 36. Cornelius Nepos, *Atticus*, 3. Grecia părăsise de mult acest principiu; dar Roma îl păstra cu credință.

[2] *„Antoninus Pius jus romanæ civitatis omnibus subjectis donavit"* Justinian, *Novele.* 78, Cap. 5, *„In orbe romano qui sunt, ex constitutione imperatoris Antonini, cives romani effecti sunt"*. Ulpian, in Digeste, cartea I, tit. 5, 17. Se știe dealtfel dela Spartian despre Caracala că îi plăcea să fie numit Antonin în actele oficiale. Dion Cassuis spune (LXVII, 9) despre Caracala că a dat tuturor locuitorilor imperiului dreptul de cetățenie pentru a generaliza impozitul de 20 % asupra liberărilor și succesiunilor, pe care *pere-*

acei cari scriau atunci istoria, aceasta înseamnă că schimbarea, a cărei expresie legală era, se terminase de mult. Inegalitatea între cetăţeni şi supuşi se micşorase cu fiecare generaţie şi dispăru încetul cu încetul. Decretul putu trece neobservat, sub înfăţişarea unei măsuri fiscale; el proclama şi trecea în domeniul dreptului ceeace era un fapt împlinit.

Titlul de cetăţean începu atunci să cadă în părăsire, sau dacă mai fu încă întrebuinţat, aceasta numai pentru a desemna condiţia omului liber în opoziţie cu a sclavului. Dela această dată, tot ceeace făcea parte din imperiul roman, din Spania până la Eufrat, formă cu adevărat un singur popor şi un singur Stat. Deosebirea dintre cetăţi dispăruse; aceea dintre naţiune apărea destul de slab. Toţi locuitorii acestui imens imperiu erau Romani; Galii îşi părăsiră numele lor de Gali şi luară cu grabă pe acela de Romani; la fel făcură Spaniolii, la fel locuitorii din Tracia sau din Siria. Numai fu decât un singur nume, o singură patrie, un singur guvernământ, un singur drept.

Se vede astfel cât de mult s'a desvoltat cetatea romană din epocă în epocă. La origină nu conţinuse decât patricieni şi clienţi; apoi pătrunse clasa plebee. în urmă Latinii şi Italicii; însfârşit provincialii. N'a fost deajuns cucerirea ca să se înfăptuiască această mare schimbare. Trebui pentru aceasta o lentă transformare a ideilor, concesiuni prudente dar neîntrerupte, ale împăraţilor şi zelul intereselor individuale. Atunci toate celelalte dispărură cu încetul; şi cetatea romană, ultima care mai stătea în

grinii nu-l plăteau. Distincţia între peregrini, Latini şi cetăţeni nu dispăruse în întregime; se găseşte încă în Ulpian şi'n cod; în adevăr părea natural ca sclavii liberţi să nu devină deîndată cetăţeni romani, dar să treacă prin toate vechile trepte cari despărţeau servitutea de dreptul de cetăţean. Se vede încă, după anumite indicii, că deosebirea între pământurile italice şi pământurile provinciale subzistă încă multă vreme (*Codex*, VII, 25; VII, 31; X, 39; *Digeste*, cart. L, tit. 1). Astfel, oraşul Tyr, în Fenicia, chiar după Caracala, se bucura prin privilegiu de dreptul italic (*Digeste*, cart. V, tit. 15); menţinerea acestei distincţii se explică prin interesul împăraţilor cari nu voiau să se lipsească de tributul pe care pământul provincial îl plătea fiscului.

picioare, se transformă ea însăşi, de aşa fel că deveni reunirea a vreo douăsprezece mari popoare sub un stăpân unic. Astfel căzu regimul municipal.

Nu intră în cadrul nostru de a spune prin ce sistem de guvernământ fu înlocuit acest regim, nici de a căuta dacă această schimbare fu la început mai mult avantagioasă decât funestă populaţiunilor. Trebuie să ne oprim în momentul când vechile forme sociale, pe care le stabilise antichitatea, fură şterse pentru totdeauna.

CAPITOLUL III

Creştinismul schimbă condiţiile guvernământului.

Victoria creştinismului înseamnă sfârşitul societăţii antice. Cu religia nouă se termină această transformare socială pe care am văzut-o începând cu şase, şapte secole înainte.

Pentru a şti cât de mult au fost atunci schimbate regulele esenţiale ale politicei, e deajuns să ne amintim că vechea societate fusese construită printr'o veche religie, a cărei principală dogmă era că fiecare zeu proteguia exclusiv o familie sau o cetate şi nu exista decât pentru dânsa. Era timpul zeilor casnici şi a divinităţilor poliade. Această religie dăduse naştere dreptului: relaţiile între oameni, proprietatea, moştenirea, procedura, totul era condus, nu de principiile echităţii naturale, ci de dogmele acestei religii şi în vederea nevoilor cultului său. Dânsa stabilise un guvernământ printre oameni: al tatălui în familie, al regelui sau al magistratului în cetate. Totul venise dela religie, adică dela părerea pe care omul şi-o făcuse despre divinitate. Religie, drept, guvernământ erau confundate şi nu fuseseră decât un singur lucru sub trei înfăţişări diferite.

Am căutat să punem în lumină acest regim social al celor vechi, în care religia era stăpână absolută în viaţa privată şi în viaţa publică: în care Statul era o comunitate religioasă, regele un pontif, magistratul un preot, legea o formulă sfântă; unde patriotismul era pietate, exilul o excomunicare; unde libertatea individuală era

necunoscută, omul era aservit Statului prin sufletul său, prin corpul său, prin bunurile sale; unde ura era obligatorie contra străinului, unde noţiunea dreptului şi a datoriei, a justiţiei şi a afecţiunii, se oprea la porţile cetăţii; unde asociaţia umană era în mod necesar mărginită într'o anumită circonferinţă împrejurul unui pritaneu, şi unde nu se vedea posibilitatea de a funda societăţi mai mari. Acestea fură trăsăturile caracteristice ale cetăţilor greceşti şi italice în timpul unei perioade a istoriei lor.

Dar, încetul cu încetul, am văzut-o, societatea se modifică. Schimbări se înfăptuiră în guvernământ şi în drept ca şi 'n credinţe. In cei cinci secoli cari precedară creştinismul, alianţa nu mai era aşa de întinsă între religie deoparte, drept şi politică, de alta. Sfârşitul claselor oprimate, răsturnarea clasei sacerdotale, opera filosofilor, progresul gândirii, sdruncinase vechiul principiu al asociaţiei umane. Se făcuse neîncetate sforţări pentru a se libera de imperiul acestei vechi religii, în care omul nu mai putea să creadă; dreptul şi politica, ca şi morala, se desprinseseră puţin câte puţin de legăturile lor.

Numai că, acest fel de divorţ se tragea din dispariţia vechii religii; dacă dreptul şi politica începeau să fie întrucâtva independente, aceasta se explică prin faptul că oamenii nu mai aveau credinţă; dacă societatea nu mai era guvernată de religie, aceasta depinde mai ales de faptul că religia nu mai aveà tărie. Ori, veni o zi când sentimentul religios recăpătă viaţă şi vigoare şi când, sub forma creştină, credinţa puse din nou stăpânire pe imperiul sufletului. Nu trebuia oare să reapară vechea confuzie a guvernământului şi a sacerdoţiului, a credinţei şi a legei?

Cu creştinismul, sentimentul religios a fost nu numai reaprins, ci a luat o expresiune mai înaltă şi mai puţin materială. In timp ce altă dată se crease zei din sufletul uman sau din marele forţe fizice, se începu să se conceapă Dumnezeu ca adevărat străin în esenţa sa, de natura umană de o parte, a lumii de cealaltă. Divinul fu în mod

hotărît aşezat în afară de natura vizibilă şi mai presus de dânsa. In timp ce altă dată fiecare om îşi făcuse zeul său, şi erau atâţia zei câte familii şi cetăţi, Dumnezeu apăru atunci ca o fiinţă unică, imensă, universală, singură însufleţinând lumile şi singură trebuind să îndeplinească nevoia de adoraţie care rezidă în om. In loc ca altă dată religia, la popoarele Greciei şi Italiei, nu era altceva decât un total de practici, o serie de rituri ce se repetau fără să aibă vreun sens, o înşiruire de formule care adesea nu se mai înţelegeau pentru că limba se învechise, o tradiţie care se transmitea din epocă în epocă şi care nu-şi menţinea caracterul sfânt decât graţie antichităţii, în loc de aceasta, religia fu un total de dogme şi un mare obiect propus credinţei. Ea nu mai fu exterioară; ea sălăşlui mai ales în gândul omului. Nu mai fu materie; deveni spirit. Creştinismul schimbă natura şi forma adoraţiei: omul nu mai dădu zeului hrană şi libaţie; rugăciunea nu mai fu o formulă de încântare; fu un act de credinţă şi o umilă rugăminte. Sufletul fu într'o altă relaţiune de divinitate: teama de zeu fu înlocuită prin iubirea de Dumnezeu.

Creştinismul mai aducea şi alte inovaţii. Nu mai era religia casnică a nici unei familii, religia naţională a nici unei cetăţi sau rase. Nu aparţine nici unei caste şi nici unei corporaţii. Dela început, ea chemă la dânsa umanitatea întreagă. Isus Christos spune discipolului său: „mergeţi şi învăţaţi *toate popoarele*".

Acest principiu era aşa de extraordinar şi aşa de neaşteptat încât primii discipoli avură un moment de îndoială; se poate vedeà în actele apostolilor că mai mulţi dintre ei refuzară la început să propage noua doctrină în afară de poporul în care se născuse. Aceşti discipoli gândeau; ca şi vechii Iudei, că Dumnezeul Judeilor nu voia să fie adorat de străini, ca şi Romanii şi Grecii timpurilor vechi, credeau că fiecare rasă avea zeul său, că a propaga numele şi cultul acestui zeu însemnà să te lipseşti de un bun propriu şi de un protector special şi ca o astfel de propagandă era în acelaş timp contrară datoriei şi interesului. Dar Petru replică acestor discipoli: „Dum-

nezeu nu face diferență între gentili și noi". Sf. Paul repetă acest mare principiu în orice ocazie și sub tot felul de forme: Dumnezeu, spune dânsul, deschide gentililor porțile credinței. Dumnezeu nu-i decât Dumnezeul Iudeilor? Nu, desigur, el este și al gentililor... Gentilii sunt chemați la aceiași moștenire ca și Iudeii".

Era în toate acestea ceva foarte nou. Căci pretutindeni, în prima vârstă a umanității, se concepuse divinitatea, ca special legată de o rasă. Iudeii crezuseră în zeul iudeilor, Atenienii în Palas Atena, Romanii în Jupiter Capitolinul. Dreptul de a practica un cult fusese un privilegiu. Străinul fusese respins din temple; cel care nu era Iudeu, nu putea să intre în templul iudeilor; Lacedemonianul nu avusese dreptul de a invoca pe Palas Atena. E drept să spunem că în cele cinci secole care precedară creștinismul tot ceiace gândea se revolta împotriva acstor reguli strâmte. Filozofia învățase de nenumărate ori, din timpul lui Anaxagora încă, că Dumnezeul universului primea fără deosebire omagiile tuturor oamenilor. Culturile Cybelei, a lui Serapis și încă alte câteva primiseră fără distincție adoratori din toate națiunile. Iudeii începuse să admită pe străini în religia lor. Grecii și Romanii îi admiseseră în cetățile lor. Creștinismul, venind după toate aceste progrese ale gândirii umane și ale instituțiilor, prezentă adorației tuturor oamenilor un zeu unic, un zeu universal, un zeu care era al tuturor, care nu avea popor ales și care nu distingea nici rasele, nici familiile, nici Statele.

Pentru acest zeu nu mai erau străini. Străinul nu mai profana templul, nu mai mânjea sacrificiul prin singura sa prezență. Templul fu deschis ori cui crezu în zeu. Sacerdoțiul încetă de a mai fi ereditar, pentru că religia nu mai era un patrimoniu. Cultul nu mai fu ținut secret, riturile, rugăciunile, dogmele nu mai fură ascunse. Din contra, există de atunci în acolo un învățământ religios, cari nu numai se dădu, dar se oferi, care se duse în fața celor mai îndepărtați, cari merse să caute pe cei mai indiferenți. Spiritul de propagandă înlocui legea excluderii.

Aceasta avu mari consecinţe atât pentru relaţiile între popoare cât şi pentru guvernământul Statelor.

Intre popoare, religia nu mai porunci ura, nu mai puse cetăţeanului o datorie de a detesta pe străin; din contra, fu de esenţa sa de a predica că avea faţă de duşmani datorii de dreptate şi chiar de bună voinţă. Barierele între popoare şi rase fură astfel coborîte; *Pomoerium* dispăru. „Isus Christos, spune apostolul, a rupt zidul de despărţire şi de duşmănie" — „sunt mai multe membre, mai spune dânsul; dar toate fac un singur corp. Nu există nici gentil, nici iudeu, nici circumcis, nici necircumcis, nici barbar, nici Scit. Intreg genul uman este ordonat în unitate". Se predică chiar popoarelor că descindeau toate dintr'un tată comun. Cu unitatea lui Dumnezeu. unitatea rasei umane apăru spiritelor şi fu de atunci o necesitate a religiei de a interzice omului să urască pe alţi oameni.

In ceiace priveşte guvernământul Statului, se poate spune că creştinismul l-a transformat în esenţa sa, tocmai pentru că dânsul nu s'a ocupat de el. In vechile epoci religia şi Statul erau un singur lucru; fiecare popor adora zeul său şi fiecare zeu guverna poporul său, acelaş cod regula relaţiile dintre oameni şi datoriile faţă de zeii cetăţii. Religia comanda atunci Statului şi-i desemna şefi prin vocea sorţului sau prin aceia a auspiciilor; Statul la rândul său intervine în domeniul conştiinţei şi pedepseşte orice infracţiune la rituri şi la cultul cetăţei. In loc de aceasta, Isus Christos învaţă că împărăţia sa nu-i în această lume. Desparte religia de guvernământ. Religia, ne mai fiind pământească, se amestecă în măsura cea mai mică cu putinţă în lucrurile pământeşti. Isus Christos adaogă: „daţi Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu". Pentru prima dată se deosebeşte aşa de clar Dumnezeu de Stat. Căci Cezar, la această epocă, era încă mare pontif, şeful şi principalul organ al religiei romane, el era paznicul şi interpretul credinţelor, ţinea în mâinele sale cultul şi dogma; însăşi persoana sa era sfântă şi divină: căci acesta era tocmai una din caracteristice politicei

împăraţilor: voind să se reia atribuţiile regalităţii antice nu se uită acest caracter divin pe care antichitatea îl dăduse regilor, pontifilor şi preoţilor fundatori. Dar iată că Isus Christos sfarmă această alianţă pe care păgânismul şi imperiul voia să o reînoiască; el proclamă că religia nu mai este statul, şi că a asculta de Cezar nu e tot una cu a asculta de Dumnezeu.

Cristianismul termină răsturnarea culturilor locale; stinge pritaneele, sfarmă definitiv divinităţile poliade. Face mai mult: nu ia asupra lui puterea pe care aceste culturi o exercitase asupra societăţii civile. Profesează că între stat şi religie nu există nimic comun; desparte ceiace întreaga antichitate confundase. Se poate observa dealtminteri că, timp de trei secole, religia nouă trăise cu totul în afară de acţiunea Statului; ştiu să se lipsească de protecţia sa şi chiar să lupte împotriva lui. Aceste trei secole stabiliră o prăpastie între domeniul guvernământului şi acel al religiei. Şi cum amintirea acestei glorioase epoci n'a putut să dispară, a rezultat că această distincţie a devenit un adevăr vulgar şi indiscutabil, pe care sforţările supreme ale unei părţi din clerici n'au putut să-l desrădăcineze.

Acest principiu fu fecund în mari rezultate. Deoparte, politica fu definitiv liberată de regulele stricte pe care le trasase vechea religie. Se putu guverna oamenii fără să fie nevoie să se recurgă la obiceiuri sfinte, fără a lua avizele auspiciilor sau ale oracolelor. fără a conforma toate actele credinţelor şi nevoilor cultului. Politica fu mai liberă în manifestările sale; nici o altă autoritate, în afară de legea morală, n'o supără. Dealtă parte, dacă statul fu mai stăpân în anumite lucruri, acţiunea sa fu însă mai limitată. O întreagă jumătate din om îi scapă. Creştinismul învăţa că omul aparţinea societăţii numai printr'o parte a sa, că era legat de dânsa prin trupul şi interesele sale materiale, că, supus unui tiran, trebuia să se supună, cetăţean al unei republici, trebuia să-şi dea viaţa pentru ea, sufletul său însă era liber şi nu era angajat decât faţă de Dumnezeu.

Stoicismul observase această despărţire; redase omul

sie-şi şi fundase libertatea interioară. Dar, din aceia ce nu era decât efortul de energie al unei secte curagioase, creştinismul facu regula universală şi de nesdruncinat a generaţiilor următoare; din ceiace nu era decât consolarea câtorva, făcu un bun comun al umanităţii.

Dacă acum ne amintim ce s'a spus mai sus asupra omnipotenţii Statului la cei vechi, dacă ne gândim în ce punct cetatea, în numele caracterului său sfânt şi al religiei interente ei, exercită o putere de comandament absolută, se va vedea că acest principiu nou a fost sursa din care a putut să decurgă libertatea individului. Din dată ce sufletul s'a găsit liberat, lucru cel mai greu era înfăptuit şi libertatea a devenit posibilă în ordinea socială.

Sentimentele şi moravurile s'au transformat atunci tot aşa de uşor ca şi politica. Ideea ce ne făceam de datoriile cetăţeanului s'a micşorat. Datoria prin excelenţă n'a mai consistat să-şi dea timpul, forţele şi viaţa sa statului. Politica şi războiul n'au mai fost cel mai mare bun al omului; toate virtuţile n'au mai fost cuprinse în patriotism; sufletul nu mai avea patrie. Omul a simţit că avea alte obligaţii decât de a trăi şi a muri pentru cetate. Creştinismul a distins virtuţile private de virtuţile publice. Scoborându-le pe acestea le-a ridicat pe celelalte; el a pus Dumnezeu, familia, persoana umană deasupra patriei, aproapele mai presus de concetăţean.

Dreptul a schimbat de asemenea de natură. La toate naţiunile vechi dreptul fusese supus religiei şi primise dela dânsa toate regulele sale. La Perşi şi la Indieni. la Iudei şi la Greci, la Italieni şi la Gali, legea fusese cuprinsă în cărţile sfinte sau în tradiţia religioasă. Astfel fiecare religie îşi făcuse dreptul după imaginea sa. Creştinismul este cea dintâi religie care n'a pretins ca dreptul să depindă de ea. El se ocupă de datoriile oamenilor. nu de relaţiile lor de interes. Nu fu văzut regulând nici dreptul de proprietate, nici ordinea succesiunilor, nici obligaţiunile, nici procedura. El se aşeză în afară de drept ca în afară de orice lucru pur pământesc. Dreptul fu deci independent; putu să-şi ia regulele sale din natură, din

conştiinţa umană din puternica idee a justului care este în noi. Putu să se desvolte în toată libertatea, să se reformeze, şi să se îmbunătăţească fără nici o piedică, să urmeze progrese morale, să se plece intereselor şi nevoilor sociale ale fiecărei generaţii.

Fericita influenţă a idei noui, se recunoaşte foarte bine în istoria dreptului roman. In timpul celor câteva secole care precedară triumful creştinismului, dreptul roman lucra să se desprindă de religie şi să se apropie de echitate şi natură; dar el proceda pe căi lăturalnice şi prin subtilităţi, care-l enervau şi-i slăbeau autoritatea morală. Opera de regenerare a dreptului, anunţată de filozofia stoică, urmată de nobile sforţări ale jurisconsulţilor romani deformată de artificiile şi viclenia pretorilor, nu putu să reuşească complect decât graţie independenţii pe care noua religie o lăsa dreptului. S'a putut vedea, pe măsură ce creştinismul cucerea societatea, codurile romane admiţând regulele noui nu prin subterfugii ci pe faţă şi fără ezitare. Penaţii casnici fură răsturnaţi şi altarele stinse. Antica constituire a familiei dispăru pentru totdeauna şi nu se mai păstră decât aceia pe care însăşi natura i-o conferă pentru nevoile copilului. Femeia, pe care vechiul cult o aşeza în posiţie inferioară bărbatului, devine moralmente egală lui. Dreptul de proprietate fu transformat în esenţa sa; hotarele sfinte ale câmpurilor dispărură; proprietatea nu mai decurse din religie, ci din muncă; dobîndirea ei fu mai lesnicioasă şi formalităţile vechiului drept fură definitiv înlăturate.

Astfel, prin singurul fapt că familia nu mai avea religia sa casnică, constituirea şi dreptul său fură transformate; la fel cum prin singurul fapt că statul nu mai avea religia sa oficială, regulele guvernării oamenilor fură schimbate pentru totdeauna.

Studiul nostru trebuie să se oprească la această limită care disparte politica veche de politica modernă. Am făcut istoria unei credinţe. Ea se stabili: societatea umană se constitue. Ea se modifică: societatea traversează o serie de revoluţii. Ea dispare: societatea schimbă de înfăţişare. Aceasta a fost legea timpurilor antice.

SFÂRŞIT

TABLA ANALITICĂ

TABLA DE MATERII

CARTEA TREIA

Cetatea

CARTEA PATRA

Revoluţiile

CARTEA CINCEA

Regimul municipal dispare